This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B
1571
S5

YC 31591

Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
RECEIVED BY EXCHANGE
Class

Digitized by Google

Der Utilitarismus

bei

Sidgwick und Spencer

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von

A. G. Sinclair

LIBRARY
OF

Heidelberg 1907
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Digitized by Google

B1571
S5

Die Dissertation enthält nur die drei ersten Kapitel von dem in Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg unter dem gleichen Titel erscheinenden Buch.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Digitized by Google

R. M. R.

Inhaltsverzeichnis.

I. Kapitel. **Der Utilitarismus vor Sidgwick und Spencer.**

Seite

1. Bedeutung und Ursprung des Wortes 1
   Bentham und «das größte Glück der größten Anzahl». 2
   Natur der utilitarischen Bewegung 3
2. Die Lehre Benthams 6
3. Die Lehre Mills 11

II. Kapitel. **Utilitarismus und Intuitionismus.**

1. Der Gegensatz zwischen diesen zwei Schulen in der englischen Ethik 15
2. Sidgwicks Versöhnung. Seine drei Axiome 18
3. Spencers Versöhnung 24
4. Kritik 28

III. Kapitel. **Das höchste Gut.**

1. Der psychologische Hedonismus 33
2. Sidgwicks «ethischer» Hedonismus 40
3. Spencers evolutionistischer Hedonismus 42
4. Kritik 47

228302

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

I. Kapitel.

Der Utilitarismus vor Sidgwick und Spencer.

1. Ursprung und Bedeutung des Wortes.

John Stuart Mill rühmt sich der erste gewesen zu sein, der das Wort «Utilitarismus» zur Anwendung brachte.[1] Zwar hat es Bentham schon im Jahre 1781 gebraucht und 1802 schlug er vor, die Partei, die er führte, so zu benennen.[2] Der Ausdruck wurde jedoch von ihm aufgegeben, weil er zu unbestimmt war. Bentham selbst zog die Bezeichnung «Prinzip des größtmöglichen Glücks» (greatest happiness principle) vor. Daß Bentham das Wort «Utilitarismus» überhaupt gebraucht hat, davon wußte Mill, so sonderbar es uns erscheinen mag, nichts. Dagegen las er einmal mit sechzehn Jahren, als er schon mit jugendlicher Begeisterung für die Lehren Benthams erfüllt war, einen Roman von Galt: «The Annales of the Parish», in dem er eine Stelle fand, in der ein alter schottischer Geistlicher seine Pfarrkinder ermahnt, das Evangelium nicht zu verlassen, um Utilitarier zu werden. Das Wort machte auf Mill solchen Eindruck, daß er es zum Namen für eine kleine ethische Gesellschaft, die er im Jahre 1822—23 gegründet hatte, wählte. So kam der Name allmählich in Gebrauch und verbreitete sich, als ihn Mill sogar zum Titel einer eigenen ethischen Abhandlung nahm, die er im Jahre 1861 veröffentlichte, in der ganzen ethischen Literatur.

Wichtiger als eine Erkenntnis des Ursprungs des Namens ist, daß man seine Bedeutung genau versteht. Das Wort Utilitarismus ist, wie Bentham richtig geurteilt hat, so unbe-

[1] Utilitarianism, S. 9. — [2] Werke X, S. 92, 390.

Digitized by Google

stimmt und hat zu so vielen Mißverständnissen geführt, daß seine Entdeckung durch Mill unglücklich genannt werden muß. «Utilitarianism» ist natürlich mit der Bedeutung des Wortes «utility» (Nützlichkeit) verknüpft. Mill braucht es jedoch zur Bezeichnung der Lehre Benthams vom «größtmöglichen Glücke der Gesamtheit» als dem letzten Ziele der Moral. Aber «Glück» und «Nützlichkeit» sind kaum austauschbare Ausdrücke. Utilitarismus bezeichnet so jenes ethische System, für das Professor Sidgwick den besseren Namen: «universalistischen Hedonismus» vorgeschlagen hat. Utilitarismus darf also niemals mit irgendwelchem selbstischen System verwechselt werden. Es erregt nur Verwirrung, wenn wie bisweilen heutzutage ethische Kritiker von «egoistischem Utilitarismus» reden und wenn man das Wort überhaupt braucht, ist es besser, an der Bedeutung, die Mill ihm gegeben hat, festzuhalten.

Aber das Wort Utilitarismus ist noch in anderer Weise doppelsinnig. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der Utilitarismus viel mehr als eine Richtung in der Ethik. Die Utilitarier waren keine Theoretiker, die nichts als die Ausarbeitung einer ethischen Philosophie im Sinne gehabt hätten, sondern Männer der Tat, die sich für praktische Politik interessierten und einen großen Einfluß auf die englische Gesetzgebung ausübten. So wird das Wort Utilitarismus einerseits gebraucht, eine besondere ethische Theorie, die vor Bentham liegt, zu bezeichnen, andererseits als Name für eine ethisch-politische Gedankenrichtung, die er begründete. Darum beschränkt sich auch Leslie Stephens in seinen drei Bänden über «die englischen Utilitarier» auf eine Geschichte des Lebens, der Zeit, der politischen und sozialen Lehren und Einflüsse von Jeremy Bentham, James Mill und John Stuart Mill.

In diesem letzteren Sinne ist Jeremy Bentham der Begründer des englischen Utilitarismus. Benthams Formel ist, in ihrer ersten allbekannten Fassung, daß «das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl» der Maßstab von Recht und Unrecht ist. Aber dieses Axiom, das heutzutage untrennbar mit Benthams Namen verknüpft ist, stammt ursprünglich nicht von ihm. Der Utilitarismus lag schon von Anfang an latent

Digitized by Google

in der englischen Ethik. Cumberland formuliert erst ausdrücklich das Prinzip des Utilitarismus in seiner Abhandlung «De Legibus Naturalibus» (1672). Er bezeichnet «das allgemeine Gute aller» (the common good of all) als das höchste ethische Ziel. Es ist aber dabei zu bemerken, daß Cumberland mit seinem «Guten» sowohl Vollkommenheit wie Glück meint.[1] Die Ehre jedoch (wenn es eine solche ist), den Ausdruck vom «größtmöglichen Glück der größtmöglichen Anzahl» geprägt zu haben, gebührt Hutcheson. Er machte einen Unterschied zwischen «formalem» und «materiellem» Guten. Seine Formel für materielles Gutes ist folgende: «jene Tat ist die beste, die das größte Glück der größten Anzahl sichert, und umgekehrt, die die schlechteste, die das größte Elend hervorbringt».[2] Hier haben wir Benthams Axiom in genau denselben Worten. Doch ist es interessant zu verfolgen, daß Bentham selbst seinen Ausspruch nicht aus Hutcheson nahm. An einer Stelle[3] erwähnt er Priestley als denjenigen, dem er die Formel verdanke. Doch scheint es, als ob Bentham hier sich geirrt habe. J. I. Rutt, der Herausgeber von Priestleys gesammelten Werken, konnte den Ausdruck darin nicht finden.[4] An einer andern Stelle[5] schreibt Bentham: «Priestley war der erste, wenn es nicht Beccaria war, der mich lehrte, diese heilige Wahrheit auszusprechen». Nun finden wir in der Einleitung zu Beccarias «Dei Delitti e delle Pene»[6] (1764) das Kriterium als «la massima felicita divisa nel maggior numero».[7] Im Jahre 1767 hat man diese Abhandlung Beccarias ins Englische übertragen und dabei die oben zitierte Phrase mit «the greatest happiness of the greatest number»[8] übersetzt. Hier hat deswegen Bentham höchst wahrscheinlich seine Formel gefunden. Man hat aber vermutet, daß Beccaria seinerseits die Formel direkt von Hutcheson übernahm.[9] Warum hat aber der unbekannte

[1] Vgl. Sidgwick, History of Ethics, S. 174.
[2] Enquiry Concerning Moral Good and Evil III, § 8, S. 164.
[3] Werke X, 79. — [4] Werke Priestleys I, 52 (1831 f.).
[5] Werke X, 142.
[6] u. [7] Dei Delitti e delle Pene, Monaco 1764, S. 4.
[8] S. X. — [9] W. R. Scott, «Francis Hutchinson», S. 273—274.

Digitized by Google

Übersetzer von Beccaria die Phrase nicht wörtlich übersetzt? «The greatest happiness divided amongst the greatest number», wäre die natürliche Übersetzung, und in dieser Weise hat ein moderner Übersetzer die Phrase tatsächlich wiedergegeben. Der Grund scheint uns unzweifelhaft darin zu bestehen, daß der Übersetzer von 1767 Hutcheson gelesen hat und dessen knappe Formel zur Wiedergabe des Beccariaschen Ausdrucks verwendet. Jedoch bemerkt Jodl richtig dazu: «Die Idee war, durch die gesamte Entwickelung der Ethik und Politik, seit Hobbes verbreitet und lag sozusagen in der Luft».[1] Im Jahre 1758 definiert Helvétius die Gerechtigkeit als «la pratique des Actions utiles au plus grand nombre»[2], und in 1767 bezeichnet Le Mercier de la Riviere das Endziel als «assurer le plus grand Bonheur possible à la plus grande population possible».[3]

Dies ist also der Ursprung des Satzes vom «größtmöglichen Glück der größtmöglichen Anzahl». Es ist bemerkenswert, daß Bentham selbst diese Fassung der Formel ihrer großen Unbestimmtheit wegen aufgab. Weil die Extensität und die Intensität des Glücks dabei in Konflikt kommen könnten, zog er es vor, aus der Formel die Worte «der größten Anzahl» wegfallen zu lassen.[4] Z. B. wenn bei 12 Personen zwischen zwei Mitteln, die ihr Glück verursachen, gewählt werden kann, sollen wir da dasjenige wählen, das 8 Einheiten Glück bei einem jeden von 8 Personen (im ganzen also 64 Einheiten) oder das, das 4 Einheiten bei jedem der 12 Personen (also 48 Einheiten) hervorbringt?[5] Die Formel unterscheidet hier nichts, aber der Utilitarier würde das erste Mittel wählen, das im ganzen die größte Menge Glück bürgt. Deswegen redet Bentham nur von dem «größtmöglichen Glück». Dies ist die Form, der auch

[1] Geschichte der Ethik II, 601. — [2] De l'Esprit II, Kap. 24.

[3] Leslie Stephen, Engl. Utilitarians I, 178. Vgl. auch Halevy, La Jeunesse Benthams, S. 29, 30, und Sorley-Mind 1904, S. 270—271.

[4] Werke I, 18, 19. Deontology I, 138, 330.

[5] Interessant ist es, wie Simmel gerade diesen Einwand allerdings in feiner logischer Weise entwickelt, um einen Schlag gegen den Utilitarismus zu führen. Wie es scheint, ist ihm nicht bekannt, daß Bentham schon dem Einwand begegnet ist. Vgl. «Einleitung in die m. W.» I, 324—326.

Digitized by Google

Mill den Vorzug gab, und die seit Bentham unter den Utilitariern geherrscht hat. Es bleibt noch zu bemerken, daß das größtmögliche Glück nicht nur auf den Menschen Bezug nimmt, sondern auch auf alle empfindenden Wesen[1] oder, wie es Sidgwick ausdrückt, auf die ganze empfindende Schöpfung. Diese weitausgedehnte Humanität Benthams trug sichtbare Frucht in England und zwar in den Gesetzen gegen die Mißhandlung der Tiere. «Es handelt sich nicht darum,» sagt Bentham über die Tiere, «ob sie Vernunft haben, oder ob sie sprechen können, sondern darum, ob sie leiden können.»[2]

Es würde also gut sein, wenn Ethiker, die den Utilitarismus behandeln, den Ausdruck «das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl» aufgeben würden. Dieses irreführende und in sich selbst widersprechende Schlagwort, das doch von Bentham selber schon fallen gelassen wurde, ist kaum noch bei irgendeinem Utilitarier nach ihm zu finden. Daß es trotzdem bei andern Schriftstellern bestehen bleibt, ist ein Zeugnis für die Lebensfähigkeit und das Irreleiten eines bloßen Schlagworts. Sidgwicks Definition des Utilitarismus würde zweifellos von jedem Utilitarier angenommen werden. «Unter Utilitarismus versteht man diejenige ethische Theorie, nach der dasjenige Handeln unter irgendwelchen gegebenen Umständen objektiv richtig ist, welches das größte Glück überhaupt erzeugen wird, wenn man nämlich in Betracht zieht alle, deren Glückseligkeit von dem Handeln berührt wird.» Bei diesem «alle» denkt Sidgwick nach seiner eigenen Erklärung an alle empfindenden Wesen einschließlich ihrer Nachkommenschaft.

Einige paradoxe Schlüsse entstehen freilich, wenn man den Utilitarismus auf sein logisches Resultat hin prüft. Also angenommen, daß ein Wachsen der Bevölkerung die Gesamtsumme des Glücks in der Welt vermehren würde, obschon auf Kosten der Abnahme des durchschnittlichen Glücks, so müßte der Utilitarier doch nach dieser Vermehrung der Bevölkerung streben. Und anderseits, wenn mehr Glück dadurch erzielt würde, daß

---

[1] Vgl. Mill, Dissertations II, 480.

[2] Mill, Dissertations II, 483.

Digitized by Google

lieber B als A gewisse Glücksmöglichkeiten erhält, oder als daß sie zwischen A, B, C .... geteilt werden, so ist der Utilitarier doch verpflichtet, sie an B zu geben. Natürlich war es für Bentham leicht zu beweisen, daß in der Regel die demokratische Verteilung das größte Glück hervorbringen muß.[1] Bei sonst gleichen Umständen fordert der Utilitarier daher absolute Unparteilichkeit. Und damit haben wir das zweite berühmte Schlagwort Benthams und der Benthamianer: «Jeder ist für eins zu zählen und keiner für mehr als eins».

So betrachtet, ist der Utilitarismus eine große ethische Reformbewegung, die mit Bentham beginnt und bis zur Gegenwart reicht. Henry Sidgwick und Herbert Spencer waren die führenden Vertreter dieser Theorie in England zur Zeit der vorigen Generation. Bei ihnen hat die Theorie eine Entwickelung gänzlich verschiedener Art erfahren. Um dies zu verstehen, müssen wir die ethischen Lehren ihrer beiden tonangebenden Vorgänger — Jeremy Bentham und John Stuart Mill — kurz skizzieren.

2. Jeremy Bentham.

Jeremy Bentham (1748—1832) ist der Begründer des modernen Utilitarismus. Wie die meisten Hedonisten verweilt er kaum bei dem Versuch zu beweisen, was eigentlich das höchste Gut sei. Was kann denn jeder anderes suchen als sein eigenes Vergnügen und was kann das höchste Gut der Gesellschaft sein als das größte Glück ihrer Glieder? Dies ist für Bentham ganz einleuchtend. Glück ist einfach Lust und die höchst gesteigerte Lust das Endziel.

Benthams Utilitarismus ist aber verwickelt durch eine psychologische Theorie, die den Hedonisten seit den Tagen Aristipps eigen ist. Diese Theorie, die Sidgwick psychologischen Hedonismus genannt hat, lehrt, daß Lust und Unlust die einzigen Motive des Handelns sind und sein können; daß jede Handlung unvermeidlich aus dem Wunsch zur Lust oder aus der Abneigung zur Unlust entsteht. «Die Natur hat die Menschen unter zwei Herrscher gestellt, den Schmerz und die

[1] Werke I, 18, 19.

Digitized by Google

Lust. Sie allein bestimmen, was wir tun müssen und tun werden.» Dies sind die Anfangsworte von Benthams «Introduction to the Principles of Morals and Legislation». Er schreckt nicht vor der konsequenten, wenn auch noch so paradoxen Anwendung dieser Theorie zurück. Die Unlust ist das einzige Böse, Lust das einzige Gute. Wenn also jedes Motiv eine Lust ist, so ist jedes Motiv an sich gut. Die Lust der Bösheit, so armselig und schlecht sie auch ist, ist doch als bloße Lust gut.[1] Die Folgen allein machen die Handlung schlecht. Und jene Tat ist die beste, die für alle betroffenen Personen die größte Lust bedeutet.

Alle Motive also sind selbstsüchtige, da sie durch Lust und Unlust des Handelnden bestimmt werden. Bentham will nicht die Unabhängigkeit altruistischer Motive zugeben. Und auf die Frage, warum er gerade so viel Selbstlosigkeit in der Arbeit für das Wohl anderer betätigt, antwortet er: «Ich bin ein selbstsüchtiger Mensch; selbstsüchtiger als ich kann man nicht sein. Aber in mir kommt es irgendwie zustande, daß die Selbstsucht in Gestalt des Wohlwollens erscheint. Es gibt niemand auf Erden, dessen Leiden mir Freude machen würde — so groß ist die Macht der Sympathie in mir.»[2] «Bloß Selbstsucht», sagt er irgendwo, «kann als Nahrung dienen, obgleich Sympathie sehr gut als Nachtisch ist.»

Ganz konsequent beschränkt Bentham alle Lustverschiedenheit auf die der Qualität. Ein wesentlicher Unterschied hinsichtlich der Quantität kann nach ihm nicht bestehen. Er stellt sogar einen Lustkalkul auf. Eine Lust mag die andere übertreffen in der Dauer, der Intensität, der Gewißheit, der Nähe[3],

[1] Principles of Morals and Legislation, S. 48.

[2] Werke XI, 95.

[3] Sidgwick läßt in seiner Darstellung von Benthams Lehre in «Outlines of the History of Ethics» die Nähe (propinquity) von diesem Kalkul fallen, und in einer Fußnote schreibt er (S. 241): «Bentham adds „propinquity or remoteness": I can hardly suppose him to mean that the date of a pleasure affects its value rationally estimated, except in so far as increase of remoteness necessarily involves some increase of uncertainty». In seiner «Methods of Ethics» schreibt er darüber: «proximity is a property which it is reasonable to disregard except in so far as it diminishes certainty».

Digitized by Google

der Fruchtbarkeit (d. h. die Fähigkeit andere Lustgefühle zu schaffen), der Reinheit (d. h. das Freisein von jeglicher Beimischung der Unlust) und der Ausdehnung (d. h. die Zahl der betroffenen Personen). Aber das ist alles. «Wenn die daraus erzeugte Lust gleich ist, so ist Pushpin[1] ebensogut wie Poesie.»

Aber nun beginnt das große Problem des Utilitarismus Benthams. Das Summum Bonum ist das Glück aller, das einzige Motiv des Individuums aber ist und kann nur seine eigene Lust sein. Der Mensch muß nach seiner psychologischen Veranlagung seine eigene Lust suchen, und er sollte doch das allgemeine Glück erstreben. Wie kann man diese sich widersprechenden Tatsachen in einem harmonischen ethischen System vereinigen?

Dies ist aber nicht die Frage, die Bentham sich stellt. Er sieht das Problem nicht mit dem Auge des ethischen Philosophen, der eine feststehende ethische Theorie sorgsam auszuarbeiten sucht; er verhöhnt solche Arbeit. «Während Xenophon Ge-

---

Bentham ist in diesen Irrtum wahrscheinlich dadurch geraten, daß er Beccarias Analysis der Resultate der Bestrafung folgt; die Nähe einer Strafe übt an sich zweifellos einen großen Einfluß auf den Willen aus. So viel wenigstens scheint die folgende Stelle von einem Manuskript Benthams, den Halevy zitiert, zu beweisen: «The idea of estimating the value of each sensation by analysing it into these four ingredients [intensity, duration, probability, proximity] I took from Beccaria. Considering that punishment is but pain applied to a certain purpose . . . . . it seemed to me that such an analysis was the very thing wanted as the foundation for a complete system of moral science.» (Halevy, La Formation du Radicalisme philosophique I, S. 400, vgl. auch Sorley-Mind 1904, S. 270.) Doch hat hier Sidgwick zweifellos unrecht. Bentham hat wirklich geglaubt, daß die Nähe eines Lustgefühls seinen Wert tatsächlich beeinflußt. Dies beweisen die zwei folgenden Stellen, die ich in Manuskripten Benthams in dem britischen Museum gefunden habe: In Add Mss. Brit. Museum 29, 807, S. 224 (3. Sept. 1811), schreibt er, indem er gegen die katholische Fegfeuer-Lehre polemisiert: «For no conceivable felicity would I willingly endure any such torment for forty weeks or one week. I had rather be annihilated»; und wieder (S. 235, 27. Febr. 1819): «Hell without heaven, yes! And such is the catholic future life. For to obtain any imaginable joy' who would consent to 40,000 years, or 40 years, or one year of previous burning torment?»

[1] Ein englisches Kinderspiel, das mit Stecknadeln gespielt wird.

Digitized by Google

schichte schrieb und Euclid Geometrie lehrte, redeten Sokrates und Plato Unsinn doch unter dem Vorwand, Weisheit und Moral zu lehren.»[1] Bentham ist kein Moralist. Ethik ist ihm nur Mittel zum Zweck. Er will die Mißbräuche der englischen Gesetze zur Schau stellen und den Weg für soziale Reformen ebenen.

Kurz, Bentham ist vor allem Jurist, Gesetzgeber. «Sein ganzes Leben verbrachte er mit dem Versuch, eine Wissenschaft der Gesetzgebung zu erschaffen.»[2] Von diesem Standpunkt aus betrachtet er das Problem, das also jetzt ein praktisches, kein philosophisches mehr ist. Der Gesetzgeber muß für das größte Glück einer Gesellschaft sorgen, in der naturgemäß jeder einzelne nur sein eigenes Glück sucht. Und wie kann dies geschehen? Es ist klar, er muß dem Geist des einzelnen Motive bringen, die ihn antreiben, und ihn veranlassen, das Glück der Allgemeinheit zu suchen. Er muß ihn überzeugen, daß es sein eigenes Interesse erfordert, das allgemeine Wohl mit zu erstreben. Er muß ihm zeigen, wie das allgemeine Glück auch zu seinem eigenen notwendig ist. Und soweit das noch nicht der Fall ist, muß er als Gesetzgeber es zum Interesse des Individuums machen, das Gut der Gesellschaft zu erstreben. Kurz, er muß die Gesellschaft wieder aufbauen.

Aber die einzigen Motive, die das Individuum beeinflussen, sind Lust und Unlust. Welche Lustgefühle und welche Unlustgefühle führen denn nun aber das Individuum dazu, das allgemeine Wohl zu suchen? Dies ist die eigentlich wichtige Frage des Benthamismus. Solche Lust- und Unlustgefühle nennt Bentham die Sanktionen der Moral. Diese Sanktionen spielen eine bestimmte Rolle in der nachfolgenden Geschichte des Utilitarismus. Bentham findet vier Sanktionen heraus. Die Lust und Unlust, die einer Handlung im gewöhnlichen Laufe der Natur folgen, nennt er die physische Sanktion; die, die durch das Urteil des Magistrats entstehen, die politische Sanktion; die, die aus der Stellung der Gemeinschaft gegen-

[1] Deontology I, 40. — [2] Leslie Stephens, History of the English Utilitarians I, 317.

Digitized by Google

über den Handlungen des Individuums hervorgehen, die moralische oder die populäre Sanktion. Endlich gibt es noch eine religiöse Sanktion — d. h. Lust und Unlust, die man durch das unmittelbare Eingreifen eines höheren, unsichtbaren Wesens erhofft. An der religiösen Sanktion hat Bentham aber bloß ein rein praktisches Interesse. Er als Gesetzgeber mag damit rechnen, daß viele Menschen solche Strafen fürchten. Er stützt sich nicht wie sein Zeitgenosse Paley darauf, daß die religiöse Sanktion die letzten Schwierigkeiten der Ethik löse. Leslie Stephen bemerkt ganz treffend: «Bentham ist Paley minus seinem Glauben an Höllenfeuer».

Bentham illustriert seine Sanktionen durch folgendes Beispiel[1]: Das Haus eines Mannes brennt gänzlich ab. Geschah es rein durch Zufall, so ist es nur ein Mißgeschick; war es durch eine Fahrlässigkeit verschuldet, so ist es eine Strafe der physischen Sanktion; wurde es durch den Spruch des Magistrats veranlaßt, so ist es die Strafe der politischen Sanktion; war er jedoch durch seinen Charakter bei seinen Nachbarn unbeliebt und wurde ihm darum nicht geholfen, so ist es die Strafe der moralischen oder populären Sanktion. Endlich wenn der Brand durch einen unmittelbaren Akt göttlichen Mißfallens hervorgerufen würde, so haben wir die Strafe der religiösen Sanktion.

John Stuart Mill bemüht sich mit jener Klarheit und Unparteilichkeit, die ihn immer auszeichnet, in einem seiner besten Essays[2], die Größe sowohl wie die Schwachheit seines Lehrers zu würdigen. Er gibt zu, daß nichts Neues in Benthams ethischer Lehre ist; viele vor ihm hatten die Theorie der Nützlichkeit schon dargelegt. Außerdem war seine ganze Theorie vom Leben einseitig. «Sie übersieht», sagt er, «die moralische Seite in der Natur des Menschen im wahrsten Sinne des Wortes.» «Wohl kann sie lehren, du sollst weder schlagen, noch brennen, noch stehlen; aber sie kann niemals auf die feineren Regungen im Wesen des Menschen einwirken.» Auch kann sie nichts mehr für die Gesellschaft tun. «Sie kann nichts für die geisti-

[1] Principles of Morals and Legislation, Cap. III.
[2] Essay on Bentham; Dissertations I, 330.

Digitized by Google

gen Interessen der Gesellschaft tun, sie genügt selbst nicht für ihre materiellen.» Es ist aber in der Gesetzgebung, daß Mill das große Verdienst Benthams sieht. «Er fand die Rechtsphilosophie ein Chaos und hinterließ sie als Wissenschaft.» Mill schildert uns die Ungerechtigkeit, die Verdorbenheit, das Chaos der englischen Gesetze, wie es Bentham vorfand, und jene abergläubische Verehrung, welche dieses «verderbliche Gemisch» vor Prüfung und Zweifel schützte. «Ruhm sei Bentham, daß er diesem Aberglauben den Todesstoß gegeben hat, daß er der Herkules dieser Hydra war, der St. Georg dieses verpestenden Drachens.»[1]

Dieses Urteil Mills ist das Urteil der Geschichte. Bentham ergriff eine Formel, die in den Händen der andern nur eine abstrakte Theorie war. Er gab ihr Leben und Blut. Er machte sie zur gewaltigen Maschine der Reform. So gründete er einen Sammelort für die Kräfte des Fortschritts und gewann einen Ehrenplatz unter den Wohltätern der Menschheit. Er war, wie Jodl sagt, «der vorzüglichste Repräsentant des revolutionären Gedankens in England»[2], und nicht mit Unrecht erklärt Sir Henry Maine, daß er «nicht ein einziges Reformgesetz nach Bentham kennt, das nicht auf seinen Einfluß zurückzuführen wäre».[3 4]

3. John Stuart Mill.

Der Utilitarismus John Stuart Mills bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber dem Benthams. Mill ging an das Problem mit einer viel tieferen Kenntnis der menschlichen Natur als Bentham und mit einer historischen Einsicht, die dieser niemals besaß. In mancher Hinsicht ist der Unterschied zwischen Bentham und Mill der gleiche wie der zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert. Von seinem Vater James Mill lernte er die Wichtigkeit der Assoziationsmethode in der Psychologie und von August Comte die Bedeutung der sozialen Gefühle. So war er

[1] Essay on Bentham. — [2] Geschichte der Ethik II, S. 434.

[3] Early History of Institutions, S. 397.

[4] Benthams Hauptfehler besteht darin, daß er eine Formel, welche für die Gesetzgebung richtig ist, auch gleichzeitig als eine ethische auffaßt.

Digitized by Google

befähigt, den einseitigen Egoismus an dem Benthams ganze Theorie hängen blieb, zu überwinden.

Mill stimmt, was das Kriterium und das Endziel der Moral anbetrifft, mit Bentham überein. «Handlungen sind gut, wenn sie dazu dienen Glück hervorzubringen; schlecht, wenn sie das Gegenteil davon bewirken.»[1] Glück ist also der Maßstab der Moral, und das höchste Gut ist das größte Glück insgesamt, nicht das größte Glück des Handelnden.[2]

Mill macht (wie Bentham) einen eigentümlichen Unterschied zwischen Motiv und Zweck (intention). «Die Moral einer Handlung hängt gänzlich von ihrem Zweck ab, d. h. davon, was der Handelnde tun will. Aber das Motiv, d. h. das Gefühl, das ihn veranlaßt etwas so und so zu wünschen, macht, wenn es keine Änderung der Handlung hervorruft, keinen Unterschied in der Moral der Handlung, obgleich es einen großen Unterschied in unserer moralischen Achtung des Handelnden ausmacht.»[3]

Was die Analyse der Lust anbetrifft, versucht Mill, Bentham in einer Weise zu verbessern, die viel Wortstreit verursacht hat, ihn in Wirklichkeit aber über allen Hedonismus erhebt. Die Lust ist sowohl in der Art wie im Grade verschieden, in der Qualität wie in der Quantität.[4] «Kein intelligentes Wesen wird einwilligen für einen Narren zu gelten, kein Gelehrter für einen Unwissenden, kein Mensch mit Gefühl und Gewissen möchte selbstsüchtig und niedrig werden, selbst wenn sie davon überzeugt wären, daß der Narr, der Dummkopf oder der Schurke mehr mit seinem Los zufrieden ist, als sie mit dem ihrigen.» Auf die Frage, wer zu entscheiden habe, ob eine Lust höherer Art sei als eine andere, antwortete Mill in wahrhaft platonischer Art: derjenige, der Erfahrung in beiden hat. Es ist ein Gefühl der Würde (feeling of dignity[5]), das uns dazu führt, die höhere Lust zu schätzen. «Es ist besser ein unbefriedigter Mensch als ein zufriedenes Schwein zu sein, besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn

[1] Utilitarianism, S. 9. — [2] Utilitarianism, S. 16.
[3] S. 27. — [4] S. 11, 12. — [5] S. 13.

Digitized by Google

der Narr und das Schwein anderer Ansicht sind, so kommt dies daher, weil sie nur ihre Seite der Frage kennen.»[1]

Dies ist alles sehr wahr und sehr gut, aber kein Hedonismus. Ebenso edel sind Mills Bemerkungen über die Selbstopferung. Er erkennt die Tatsache und die Pflicht der Selbstopferung an. Er preist den Helden und Märtyrer, der sein eigenes Glück opfert, um das Wohl der andern zu fördern, «aber der, der dies aus irgendeinem andern Grunde tut, ist nicht mehr der Bewunderung wert als jener Asket, der sich auf seine Säule stellte. Er mag ein begeisternder Beweis sein für das, was der Mensch tun kann, aber sicherlich nicht ein Beispiel für das, was er tun sollte.»[2] Sowohl bei dem eigenen wie bei dem Glücke anderer wird ein Utilitarier so streng unparteiisch sein wie ein uninteressierter und wohlwollender Zuschauer. Aus der goldenen Regel des Jesus von Nazareth lesen wir den vollkommenen Geist der Utilitätsmoral.»[3]

Mill hat wiederum mehr als Bentham Achtung vor der bestehenden Moral. Glück ist wohl der letzte, aber nicht notwendig der unmittelbare Zweck der Moral. Der Utilitarismus will keine neue Moral schaffen, keine Umwertung aller Werte. Die herrschende Moral genügt zur praktischen Führung, obgleich sie hie und da korrigiert werden muß. In seinem Essay über Bentham tadelt Mill an ihm, daß er als «unbestimmte Allgemeinheiten» die ganze unanalysierte Erfahrung der Gattung von sich weist. «Wenn ein Utilitarier,» schreibt er, «ehe er etwas tut, immer erst den Erfolg abwägen wollte, so wäre dies ebenso unsinnig, als wenn ein Christ vor jeder Handlung die ganze Bibel durchlesen wollte.»[4] Die Navigationskunst ist auf Astronomie gegründet und doch gehen die Schiffer in See, ohne für sich den See-Kalender zu berechnen.

In seinem vierten Kapitel behandelt Mill die Frage vom höchsten Gut. Die letzten Zwecke, sagt er treffend, lassen keinen Beweis im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu. Wir können uns nur direkt an das Selbstbewußtsein wenden. a) Glück ist eins der Ziele unseres Verhaltens. Der einzige Beweis,

[1] Util., S. 14. — [2] Util., S. 23.
[3] Util., S. 24, 25. — [4] Util., S. 34. — [5] Util., S. 32.

Digitized by Google

daß ein Ton hörbar ist, ist der, daß die Menschen ihn hören. Der einzige Beweis, daß etwas wünschenswert ist, ist jedermanns eifriges Verlangen danach. Jeder Mensch wünscht tatsächlich sein eigenes Glück. Kein anderer Beweis ist möglich. «Das Glück eines Menschen ist ein Gut für ihn, das allgemeine Glück also ein Gut für alle.»[1] Glück ist also ein Ziel. Aber es ist auch b) das Ziel. Denn jede Sache, die der Mensch sich wünscht, ist wertvoll als Mittel zum Glück. Auch die Tugend, sucht Mill zu zeigen, ist im letzten Grunde wünschenswert nur als Mittel zum Glück.

Und doch lehrt Mill, daß die Tugend Selbstzweck sein kann und sein soll. Dies ist durch das Assoziationsprinzip wohl möglich. Jedes Mittel läuft Gefahr, selber Zweck zu werden, gerade wie der Geizhals dazu kommt, das Gold um des Goldes willen zu lieben. So liebt der gute Mann die Tugend ohne jedes weitere Interesse. «Der Geist steht nicht auf dem rechten Standpunkt, ist nicht der Nützlichkeit gemäß, nicht dem allgemeinen Glücke förderlich, der nicht die Tugend in dieser Weise als in sich wünschenswert liebt.»[2] Nichtsdestoweniger wird die Tugend doch immer als ein Teil des Glückes erstrebt. Diejenigen, die die Tugend um ihrer selbst willen wünschen, erstreben sie, weil das Bewußtsein davon ihnen Lust oder das Bewußtsein des Fehlens der Tugend Unlust bedeutet — oder aus beiden Gründen.[3]

Wenn das letzte Ziel Glück ist, warum sollte jedes Individuum das allgemeine Glück suchen? Dies ist natürlich das große Problem des Utilitarismus. Mills Antwort ist der Benthams ähnlich; die verschiedenen Sanktionen sind die Quelle der Verpflichtung. Aber Mill fügt noch eine andere Sanktion hinzu, auf die er großen Nachdruck legt. Dies ist die innere Sanktion der Pflicht — ein Gefühl in unserm Geist, das das Wesen des Gewissens bildet und die letzte Sanktion aller Moral ist. Es ist «das Gefühl der Einheit mit unseren Mitmenschen». Hier zeigen sich bei Mill starke Spuren von Comtes Einfluß. Er sucht zu zeigen, wie die Natur der Menschen wirklich sozial

[1] Util., S. 33. — [2] Util., S. 34. — [3] Util., S. 57.

Digitized by Google

ist, wie mit dem Fortschritt der Zivilisation das soziale Gefühl sich notwendig verstärkt und wie der Mensch allmählich dazu kommt, sein Glück mit dem Glücke der andern zu identifizieren. Und die Zukunft wird, meint er, dies noch vertiefen. Wenn wir annehmen, daß dieses Gefühl der Einheit wie eine Religion gelehrt würde und daß die ganze Kraft der Erziehung, der Institutionen und der herrschenden Meinung — wie es einst bei der Religion der Fall war — darauf gerichtet würde, jeden Menschen von Kindheit an aufwachsen zu lassen in einem Milieu des Bekenntnisses und der praktischen Anwendung dieses Solidaritätsgefühls, so, denke ich, würde niemand, der sich dies vorstellen kann, «Bedenken hegen hinsichtlich der Tauglichkeit der letzten Sanktionen der Glückseligkeitsmoral».[1]

II. Kapitel.

Utilitarismus und Intuitionismus.

Will man die Stellung Sidgwicks und Spencers in der Entwickelung des Utilitarismus begreifen, so geht man am besten von einer Betrachtung der Beziehung beider zum Intuitionismus aus. Man kann in der Tat die ganze Geschichte des Utilitarismus, von der Zeit Benthams an, nur in seinem Gegensatz zu der ihm gegenüberstehenden Theorie des Intuitionismus vollständig verstehen. Der Grund davon liegt auf der Hand. Am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es in England die einzige Theorie, die dem Utilitarismus die Herrschaft streitig machte.

Bei den englischen Moralisten der früheren Zeit findet man intuitionistische und utilitaristische Elemente friedlich miteinander vereint. Hutcheson war es ja — wie wir gesehen haben —, der zuerst das Prinzip von der größten Glückseligkeit der größten Anzahl aufgestellt hat.

Dagegen wurde in den Zeiten eines Hume Hartley und Adam Smith die Ethik einfach ein Zweig der Psychologie.

[1] Util., S. 49.

Digitized by Google

Diese Moralisten gehen fast ganz auf in der Frage nach dem Ursprung der sittlichen Gefühle. Die Frage: «Was ist recht?» tritt in den Hintergrund. Zur Lösung aller ethischen Fragen bedient man sich des Prinzips der Ideenassoziation. So groß ist die Macht der Psychologie über die Ethik, daß da, wo Hume eigentlich psychologische Fragen behandelt, man die Sprache der Ethik hört. Er spricht z. B. von der «Wirklichkeit der moralischen Unterscheidungen» (reality of moral distinctions) und meint damit einfach die psychologische Tatsache, daß man bestimmte Neigungen und Abneigungen für verschiedene ethische Qualitäten hat.[1]

Dieser Versuch einer zersetzenden psychologischen Analyse brachte seinen unvermeidlichen Rückschlag. Er führte zu einem Rekonstruktionsversuch, in dem die beiden Richtungen des modernen Utilitarismus und des modernen Intuitionismus ihren Ursprung haben. Der letztere, vertreten durch Männer wie Price, suchte die Gültigkeit der Common-Sense-Moral zu gründen. Die andere Schule nahm Humes Nützlichkeits-Prinzip an und erhob es zum letzten Kriterium der Sittlichkeit. Nach den Intuitionisten sind die moralischen Distinktionen letzte nicht weiter analysierbare Tatsachen, nach den Utilitariern müssen sie einen vernünftigen Grund haben. Eben dem Umstand, daß die utilitaristische Schule eine vernünftige Erklärung für die Moral suchte — so einseitig auch diese Erklärung war —, hat sie es zu verdanken, daß sie so fruchtbar für die zukünftige Geschichte der Ethik geworden ist.

Zur Zeit Benthams und Mills besteht der schroffste Gegensatz zwischen diesen beiden ethischen Schulen. Bentham bietet in seinem Werke «Introduction to Morals and Legislation» seinen ganzen Witz und Verstand auf, um den Intuitionismus in den verschiedenen Formen, die derselbe angenommen hatte, lächerlich zu machen. Sie sind «nur ebensoviele Veranstaltungen, die Nötigung, einem äußern Zeichen zu folgen, zu verhüten und den Leser zu bestimmen, des Autors Ansichten und Gefühle anzunehmen».[2] Heute können wir sehr wohl verstehen, daß

[1] Vgl. Sidgwick, History of Ethics, S. 223. — [2] Werke, Bd. I, S. 8.

Digitized by Google

zur Zeit Benthams der Utilitarismus ein gewaltiges Reformprinzip war, während andererseits die Common-Sense-Moral eine mächtige Verteidigungswaffe in den Händen derer war, welche für die alten tief eingewurzelten Mißbräuche kämpften und den Mantel der Anständigkeit über die innere Fäulnis hoch gehaltener Einrichtungen zu decken suchten. Hier in dem Arsenal der Moral-Sense-Schule fanden selbst Sklavenhändler und Sklavenbesitzer ihre Verteidigungswaffen.

Auch Mill hat den Intuitionismus für den absoluten Gegensatz des Utilitarismus angesehen. Mill geht so weit, daß er behauptet, diese beiden Theorien hätten die Philosophen von den frühsten Zeiten an getrennt. Den Intuitionismus bezeichnet[1] er als die Theorie, nach welcher die Unterscheidung von Recht und Unrecht für eine letzte, nicht weiter zu erklärende Tatsache gilt und diese Unterscheidung selbst, wie beim Sehen von Farben, vermöge einer besonderen Fähigkeit wahrgenommen wird. Dagegen leugnet der Utilitarismus, daß diese Unterscheidung eine letzte Tatsache ist, und meint, daß sie von den gewöhnlichen Eigenschaften der Handlungen herfließt, zu deren Erkenntnis wir keine andern Fähigkeiten als unsern Verstand und unsere Sinne brauchen. Mill betrachtet den Intuitionismus als das Gegenteil von allem, was wissenschaftlich ist: er sei nur ein wenig besser als die blinde Autoritätsmoral — eine Theorie, die «souverän regiere, wo die Vergötterung der Schriftworte aufgehört hat und wohin der Einfluß von Benthams Philosophie noch nicht gekommen ist».[2]

Eine solche Haltung nimmt Mill wie auch Bentham zu der intuitionellen Schule ein. Man braucht nur die Schriften von Whewell zu lesen, um zu sehen, daß ein Repräsentant des Intuitionismus zu dieser Zeit nicht weniger kühn war in der Betonung dieser Gegensätze. Eine Versöhnung zwischen so verschiedenen Theorien würde Mill und seinen Zeitgenossen absurd erschienen sein. Dagegen ist es eben das Verdienst, sie zustande gebracht zu haben, das unsere beiden Philosophen — Spencer

[1] Dissertations, Bd. I, S. 122, 123.

[2] Essay on Comte and Positioism, S. 71.

Digitized by Google

und Sidgwick — sich zuschreiben. Ihre Methoden, die wir zunächst betrachten müssen, fallen durch ihre Verschiedenheit auf. Spencer vertraut auf die Evolution und die genetische Methode, während Sidgwick auf die empirische Methode ganz und gar verzichtet und den Utilitarismus auf eine intuitionistische Basis zu bauen unternimmt.

Sidgwick und der Intuitionismus.

Den Intuitionismus bezeichnet Sidgwick[1] als die ethische Theorie, welche behauptet, daß bestimmte Arten von Handlungen ohne Rücksicht auf die Folgen vorgeschrieben werden. Er unterscheidet drei Arten von Intuitionismus:

1. Perzeptionalen Intuitionismus, nach dem angenommen wird, daß die Richtigkeit einer einzelnen Handlung unmittelbar erkannt wird, d. h. ohne Beziehung auf allgemeine Regeln.

2. Dogmatischen Intuitionismus oder die Common-Sense-Moral, welcher von der Behauptung ausgeht, daß wir bestimmte Hauptregeln mit wirklich klarer und im letzten Grunde gültiger Intuition unterscheiden können; und

3. Philosophischen Intuitionismus, welcher die Common-Sense-Moral als im allgemeinen richtig anerkennt, aber hierfür eine philosophische Grundlage zu gewinnen sucht, welche sie nicht von selbst darbietet.

Es ist bemerkenswert, daß, wie Sidgwick ausführt, in der Geschichte der englischen Ethik, ganz im Gegensatz zu dem, was wir erwarten könnten, der philosophische Intuitionismus dem dogmatischen Intuitionismus vorangeht. Das ist aus der Tatsache zu erklären, daß es eine Reaktion gegen Hobbes' materialistischen Egoismus war. Der spätere Intuitionismus war anderseits eine Reaktion gegen Humes Empirismus und gab sich zufrieden mit einer bloßen Formulierung der Common-Sense-Moral.

Was den perzeptionellen Intuitionismus angeht, so gibt Sidgwick zu, daß partikulare sowohl als universale Intuitionen

[1] Vgl. Methods of Ethics, Book I, Kap. 8.

Digitized by Google

in dem gewöhnlichen sittlichen Bewußtsein gefunden werden. Und tatsächlich ist der perzeptionelle Intuitionismus der populäre Begriff von Gewissen. Wäre aber dieser Begriff richtig, so bedürften wir überhaupt keiner wissenschaftlichen Ethik. Diese partikularen oder auf einzelne Handlungen sich beziehenden Intuitionen sind weit davon entfernt, unfehlbar und unwiderleglich zu sein. Das Gewissen äußert sich in verschiedener Weise bei verschiedenen Völkern, bei verschiedenen Individuen desselben Volkes und sogar bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten. Tatsachen wie diese machen den perzeptionellen Intuitionismus hinfällig.

Doch wo partikulare Intuitionen den richtigen Weg verfehlen, halten wir uns an universale Intuitionen oder generelle Regeln. Solche allgemeine Regeln bilden die gewöhnliche Moral. Aber diese allgemeinen Grundsätze reichen oft nicht aus, um besondere Fälle zu entscheiden, und da wir um des Handelns willen ethische Studien treiben, so müssen wir über die gemeinen sittlichen Begriffe nachdenken und sehen, was wir mit Sicherheit und Präzision über sie sagen können.

So wird Sidgwick zu einer Prüfung des dogmatischen Intuitionismus oder der Moral des Common-Sense geführt. Diese gründliche Untersuchung, die mehr als ein Drittel seines ganzen Werkes füllt, ist, wie von den Ethikern aller Schulen anerkannt wird, Sidgwicks wertvollster Beitrag zur Moralwissenschaft. Selbst sein strengster Kritiker, Bradley[1], sieht sich gedrungen, ihren Wert zuzugeben, während Gelehrte, welche Sidgwicks ethischen Standpunkt näher stehen, wie Bain[2] in England und v. Gizycki[3] in Deutschland mit ihrem Lob nicht sparsam gewesen sind. Es wird gut sein, Sidgwicks Absicht bei dieser Prüfung in seinen eigenen Worten wiederzugeben. «Es ist unzweifelhaft,» sagt er, «daß die moralischen Anschauungen des gemeinen Menschen in vielen Punkten locker, schwankend und gegenseitig widersprechend sind. Daraus folgt aber nicht, daß wir von dieser flüssigen Masse der Meinungen ein Depositum von klaren und allgemein angenommenen Prinzipien nicht erhalten können. Ich

[1] Mr. Sidgwicks Hedonism, S. 59. — [2] Mind 1876, S. 177. — [3] Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 1880, S. 111; International Journal of Ethics, Vol. I.

Digitized by Google

habe versucht, durch bloße Reflexion über unsere gemeinsame Moral diejenigen allgemeinen Prinzipien oder Maximen festzusetzen, denen gemäß man verschiedene Arten des Handelns, in den verschiedenen Gebieten des Lebens, als richtig oder vernünftig ansieht. Die implizite bestehenden Prämissen unserer gemeinsamen moralischen Urteile explizite zu machen, ist meine einzige Absicht gewesen.»[1]

Sidgwick bezweckt daher weder den Intuitionismus zu beweisen, noch ihn zu widerlegen. Die Moral, die er prüft, ist seine eigene sowohl als die seiner Leser. Er prüft sie nicht von einem äußern Standpunkt aus, sondern versucht zu ermitteln, inwieweit die ihr zugrunde liegenden Regeln deutlich und klar gemacht und miteinander in Zusammenhang gebracht werden können. Es ist bemerkenswert, daß Sidgwick diesen Teil seines Buches zuerst geschrieben hat, und daß er die Idee dazu seinem Studium der aristotelischen Ethik verdankt. «Das, was er (Aristoteles) uns gegeben hat, war die durch sorgfältige Vergleichung in ihre Konsequenz verfolgte griechische Common-Sense-Moral, und zwar nicht als etwas ihm äußerlich Gegebenes, sondern das durch Überlegung Gefundene, welches wir — er und andere — denken. Und war dieses nicht die durch Fragen hervorgelockte sokratische Induktion? Kann ich ihn hierin nicht nachahmen und in derselben Weise unparteiischer Reflexion über die geläufige Meinung dasselbe für unsere Moral hier und jetzt tun?»[2]

In einer Reihe von Kapiteln, die durch strenge Unparteilichkeit, außerordentliche Kraft der Analyse und tiefe ethische Einsicht ausgezeichnet sind, setzt Sidgwick diese Absicht durch. Die allgemeinen Begriffe der Common-Sense-Moral (z. B. Weisheit, Wahrheit, Klugheit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Gesetze und Versprechen, Tapferkeit und Demut) werden alle nacheinander einer sorgfältigen Prüfung unterworfen. Überall zeigt sich dasselbe Resultat. Der gesunde Menschenverstand billigt die Prinzipien nur, wenn man sie in einem Zustand unbestimmter Allgemeinheit läßt. Die Grenzen eines jeden Prinzips

[1] Methods of Ethics, S. 338.

[2] Biographical Fragment.

Digitized by Google

lassen sich niemals genau angeben. Unmöglich ist es, die Grundsätze des Common-Sense zu wissenschaftlichen Axiomen zu erheben. Der Versuch dieses zu tun führt den gesunden Menschenverstand in Konflikt mit sich selbst. Immer und immer wieder treten Alternative hervor, zwischen denen zu entscheiden der gesunde Menschenverstand sich weigert. Viele Schwierigkeiten werden nur dadurch gelöst, daß man die utilitaristische Norm anwendet. Nirgends stoßen wir auf selbstevidente oder intuitive Prinzipien.

Obgleich danach die Moral des gesunden Menschenverstandes eine Basis für die Ethik nicht zu geben vermag, so zeigt doch die Prüfung Sidgwicks, daß sie für das Handeln im allgemeinen als ausreichend zu gelten hat. «Die Hauptregel jedes Begriffes ist genügend klar, und die allgemeine Regel, die sie vorschreibt, verliert ihre Kraft nicht notwendig dadurch, daß es in jedem Fall ein in Dunkel oder Ungewißheit gehülltes Grenzgebiet gibt, oder daß die Regel, wenn man sie prüft, nicht absolut und unfehlbar erscheint. Kurz gesagt: Die Moral des Common-Sense kann zwar der praktischen Leitung der gewöhnlichen Menschen unter gewöhnlichen Umständen vollkommen adäquat sein, aber bei dem Versuch, sie zu einem System intuitionaler Ethik zu erheben, kommen ihre unvermeidlichen Unvollkommenheiten zum Vorschein, ohne uns in den Stand zu setzen, dieselben zu beseitigen.»[1]

Der philosophische Intuitionismus.

Indem die Common-Sense-Moral sich nicht fähig gezeigt hat, eine befriedigende Basis für die Ethik zu liefern, geht Sidgwick zunächst zu einer Erörterung des philosophischen Intuitionismus über. Die Aufgabe des Philosophen, meint er, sollte nicht bloß sein, die gewöhnliche Moral zu formulieren, sondern vielmehr zu einigen tieferen ihr zugrunde liegenden Prinzipien vorzudringen. Vielleicht kann man auf diese Weise intuitive Grundsätze von wirklicher Klarheit und Sicherheit finden. Philosophen haben allerdings manchmal versucht dieses zu tun; ihre

[1] Methods, S. 361.

Digitized by Google

Resultate sind aber meistens Tautologien und Zirkelschlüsse gewesen, wie z. B.: «Es ist vernünftig, der Natur gemäß zu leben, und es ist natürlich, der Vernunft gemäß zu leben». Trotzdem führt eine sorgfältige Prüfung Sidgwick zu der Annahme, daß es gewisse abstrakte intuitive Prinzipien gibt, obgleich sie nicht allein durch sich selbst zu einer vollkommenen praktischen Leitung ausreichen. Solche Prinzipien liegen der Gerechtigkeit, der Klugheit und dem Wohlwollen zugrunde. Als letztes Resultat von Sidgwicks Untersuchung ergeben sich folgende drei Axiome:

Erstens betrachten wir die Ähnlichkeit der Individuen, die ein logisches Ganze ausmachen, so kommen wir zu dem **Prinzip der Gerechtigkeit,** das sich in folgende Formel fassen läßt: «Es kann nicht recht sein für A, B zu behandeln in einer Weise, in welcher es unrecht für B wäre, A zu behandeln, wenn kein anderer Grund vorliegt als der, daß sie zwei verschiedene Individuen sind, und wenn kein Unterschied zwischen den Naturen oder Umständen der beiden besteht, den man als vernünftigen Grund für den Unterschied des Handelns angeben könnte».

Betrachten wir die ähnlichen Teile eines mathematischen oder quantitativen Ganzen (und ein solches Ganze macht der gewöhnliche Begriff des Gutes aus), so finden wir noch zwei Prinzipien. Durch Erwägung des Verhältnisses der integrierenden Teile zum Ganzen und zueinander ergibt sich das selbstevidente Prinzip, daß das Gut eines Individuums als Teil des universellen Guts von keiner größeren Bedeutung ist als das Gut irgendeines andern, außer wenn ein besonderer Grund vorhanden ist anzunehmen, daß in einem Fall ein größeres Gut verwirklicht werden wird als im andern. Daraus folgt zugleich das **Prinzip des Wohlwollens:** «Jedes Individuum ist verpflichtet, auf das Gut eines andern Individuums ebensoviel Rücksicht zu nehmen als auf sein eigenes, außer wenn es bei unparteiischer Betrachtung findet, daß es nicht in dem Maße oder mit solcher Sicherheit erkennbar und erreichbar wie das eigene ist».

Betrachten wir das Gut eines Individuums als ein Ganzes, so gelangen wir zu dem **Prinzip der Klugheit,** das eine unparteiische Berücksichtigung aller Seiten unseres bewußten Lebens

Digitized by Google

fordert: «Das Hernach als solches ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt».

Diese drei Axiome sind also das letzte Resultat von Sidgwicks gründlicher Prüfung des Intuitionismus. Er selbst hat sie als sehr wichtig angesehen. Sie gehören nicht, wie er richtig bemerkt, ausschließlich dem Intuitionismus an, so wie man diesen gewöhnlich definiert. Die Maxime der Klugheit ist ein selbstevidentes Prinzip, das in dem rationalen Egoismus enthalten ist. Die Maxime der Gerechtigkeit gehört dem Utilitarismus ebensowohl als dem Intuitionismus an. «Die Maxime des Wohlwollens wird als rationale Basis für das utilitaristische System verlangt.»

In seinem Leben ist Sidgwick früh zu der Überzeugung gelangt, daß der Utilitarismus einer solchen Basis bedürfe. Erzogen, wie er uns erzählt[1], unter dem äußeren willkürlichen Druck moralischer Regeln fand er noch als junger Mann Erleichterung davon in dem Utilitarismus John Stuart Mills. Zu jener Zeit übte Mill einen großen Einfluß in England aus, und die Wärme, Beredsamkeit und Erhabenheit, die seine Darstellung des Utilitarismus durchweht, hat für seine Ethik viele Anhänger erworben. Mit Begeisterung hat Sidgwick Mills Utilitarismus als ein ethisches Glaubensbekenntnis angenommen. Aber bald fing er an, mit der ganzen Basis des älteren Utilitarismus und mit der empirischen Philosophie überhaupt unzufrieden zu werden. Interessante Spuren dieser inneren Bewegung finden wir in Briefen, die in seinen kürzlich erschienenen Memoiren abgedruckt sind. In seinem 24. Lebensjahre ist er schon überzeugt, daß man ohne eine intuitive Basis in der Ethik nicht auskommen kann.[2] Mills Beweis schien ihm trügerisch und die Basis seiner Ethik unzulänglich. Bald danach fing er an die kantische Lehre eingehend zu studieren, die ihn so wesentlich beeinflußt hat bei der Frage nach einer rationalen Begründung der Ethik. Das Resultat dieser Untersuchung haben wir soeben betrachtet.

Von zwei Seiten aus hat Sidgwick also eine Versöhnung des Intuitionismus mit dem Utilitarismus unternommen. Erstens

---

[1] Biographical Fragment. — [2] Memoir, S. 90.

Digitized by Google

ergibt sich aus einer sorgfältigen Prüfung des Intuitionismus, daß der Utilitarismus die endgültige Form ist, in welche der Intuitionismus überzugehen geneigt ist, wenn man die Frage nach selbstevidenten Grundsätzen streng durchführt. Zweitens kann man zeigen, daß der Utilitarismus die intuitive Maxime des Wohlwollens als seine Basis verlangt.

Eins ist aber notwendig, um diesen Beweis durchzuführen. Die Axiome Sidgwicks sind ganz abstrakt und formal. Sie sind bloß regulativ oder distributiv und lassen es unbestimmt, was das höchste Gut ist. An sich sind sie nicht hedonistisch. Sie behalten ihre Gültigkeit, einerlei ob das Gut die Lust oder die Tugend oder etwas anderes sei. Aus diesen abstrakten Formeln kann der Inhalt der Pflicht nicht abgeleitet werden. Es muß erst bewiesen werden, ob das höchste Gut die Glückseligkeit sei. Diesen Beweis versucht Sidgwick später durchzuführen. Ob es ihm gelingt oder nicht, werden wir in einem späteren Kapitel sehen.

Spencers Versöhnung der beiden Theorien.

Gehen wir nun über zu einer Betrachtung von Spencers Versuch, den Utilitarismus mit dem Intuitionismus zu versöhnen. Seine Methode zeigt einen auffallenden Unterschied von derjenigen Sidgwicks. Dieser hat die Grundsätze der Common-Sense-Moral auf ihre logische Konsequenz hin geprüft; jener untersucht sie nach ihrem geschichtlichen Ursprung. Sidgwicks Methode ist rationalistisch, Spencers dagegen genetisch. Bei ihm kommen die alten sich gegenüberstehenden Theorien auf dem gemeinsamen Boden der Entwicklung zusammen. Sidgwick hat die empirische Philosophie überhaupt aufgegeben. Spencer behält sie bei und glaubt eine sichere Basis für sie in der neuen Hypothese der Entwicklung zu gewinnen. Kurz: Spencer geht genau in der von Bentham und Mill vorgezeichneten Richtung weiter. Er nimmt das Problem der Begründung des Utilitarismus auf, da wo Mill es verlassen hatte.

Mills Kritik des englischen Intuitionismus war nicht ohne Erfolg. «Niemand leugnet», sagt er, «die Existenz moralischer Gefühle. Die Gefühle existieren, existieren offenbar und können

Digitized by Google

nicht geleugnet werden.»[1] Und Mill geht noch weiter. Er bemüht sich, Wert und Geltung der moralischen Gefühle zu betonen und die Pflicht, sie zu erziehen. Denn sie vertreten die kristallisierte Erfahrung der Gattung. Doch lassen sich die Schwächen eines Intuitionismus, der diese Gefühle zu einem absoluten Maßstab von Recht und Unrecht erhöbe, leicht aufweisen. Jenes unsichere Schwanken, das sie überall zeigen, wäre allein genug, um dieses letzte gottgegebene Unterscheidungsvermögen für Recht und Unrecht verdächtig zu machen.

So weit konnte man Mill leicht folgen. Wenn er aber von der Kritik zur Konstruktion übergeht, ist das Resultat nicht so einleuchtend. Wie soll man das Vorhandensein dieser moralischen Gefühle erklären? Auf diese Frage verlangten die Intuitionisten von den Empiristen eine bestimmte Antwort. Und eine solche war schwierig genug zu finden. Mill muß zeigen, wie alle diese moralischen Gefühle im Individuum im Laufe des Lebens von Sinnesempfindungen erzeugt werden können. Dieser Aufgabe muß die Assoziationspsychologie sich gewachsen zeigen.

Diese Aufgabe übernimmt Mill aber ohne Zaudern. «Kinder», behauptet er, «haben keine moralischen Gefühle, und Kinder, deren Wille auf keinen Widerstand stößt, erwerben sie niemals.» «Daß der Ehrgeiz, das Streben nach Macht, der Neid samt und sonders ihren Ursprung der Assoziation verdanken, ist der ganzen Welt offenbar.»[2] Und bei den Gefühlen des Gewissens, meint er, liegt die Sache nicht etwa anders. Diese Gefühle entstehen in dem Kind kraft des Assoziationsgesetzes einfach durch die erfahrenen Folgen der Handlungen. In dem dritten Kapitel seines «Utilitarismus» gibt Mill eine ausführliche Erklärung des Gewissens. Sein Wesen ist «ein Gefühl innerhalb unseres Bewußtseins, ein mehr oder weniger intensiver Schmerz, der eine Verletzung der Pflicht begleitet. Seine verbindende Macht besteht in einem Komplex von Gefühlen, den der Mann durchbrechen muß, um eine Handlung auszuführen, die seine sittliche Norm verletzt.» Recht und Pflicht sind nach Mill ab-

[1] Dissertations I, 123. — [2] Dissertations I, 138, 140.

Digitized by Google

strakte Ideen, die, genau wie alle abstrakte Ideen, aus unzähligen konkreten Erfahrungen erzeugt sind.

Dennoch ist es Mills großer Genialität nicht gelungen, diese ausgearbeitete Theorie wirklich überzeugend zu machen. Zweifellos liegt viel Wahres in den Tatsachen, die er beibringt. Aber selbst die Zauberkunst der Assoziationspsychologie war nicht imstande zu erklären, wie alle Tatsachen des moralischen Bewußtseins in der Lebenszeit jedes einzelnen Individuums neu entstehen könnten, wenn der Geist bei der Geburt eine tabula rasa wäre. Diese Schwierigkeit schien für die empirische Philosophie unlösbar.

Gerade hier tritt Spencer ein. Was in der Lebenszeit des Individuums unmöglich ist, kann nach ihm in der Lebenszeit der Gattung wohl möglich sein. Die moralischen Gefühle entstehen in der Tat durch Assoziation, aber nicht in dem Individuum. Für das Individuum sind sie angeboren, für die Gattung erworben. Was Mill nicht gelang, weil ihm nur die wenigen kurzen Jahre eines Menschenlebens zur Verfügung standen, das hofft Spencer durch Zuhülfenahme einer durch Jahrtausende hindurchgehenden Entwicklung der Gattung zu erreichen.

Als Spencer sein erstes Werk[1] herausgab, war er Intuitionist. Soziologische Studien haben ihn später zum Utilitarismus geführt. «Es ist mir klar geworden,» schreibt er, «daß es unmöglich ist anzunehmen, die Menschen besäßen alle gemeinsam eine eingeborene Auffassung von Recht und Unrecht, wenn bei uns der allgemein geltende Glaube der ist, daß ein Mensch, welcher einen Raub begeht und es nicht bereut, auf ewig verdammt sein wird, während ein anerkanntes Sprichwort bei den Belutschen lautet: Gott wird nicht einem Menschen seine Gunst schenken, der nicht stiehlt und raubt.»

In einem wichtigen Brief an Mill legt Spencer klar und deutlich seine Ansicht über die moralischen Gefühle dar. «Um meine Anschauungsweise vollständig klar zu machen, scheint es nötig noch beizufügen, daß sich, entsprechend den fundamentalen Sätzen einer ausgebildeten Moralwissenschaft, im Menschen-

[1] «Social Statics.»

Digitized by Google

geschlecht gewisse fundamentale moralische Anschauungen entwickelt haben und noch fortentwickeln, und daß diese Anschauungen, obgleich sie das Ergebnis von nach und nach angesammelten Erfahrungen über das Nützliche bilden, die allmählich organisiert und vererbt wurden, doch nur ganz unabhängig von jeder bewußten Erfahrung dastehen. Ganz auf gleiche Weise, wie meiner Ansicht nach die Anschauung vom Raume, welche doch jedes lebende Individuum besitzt, aus organisierten und sich fortsetzenden Erfahrungen aller vorangegangenen Individuen entstanden ist, die auf ihre Nachkommen ihre langsam entwickelte Nervenorganisation übertrugen — ganz so, wie ich glaube, daß diese Anschauung, welche ja nur noch durch die persönlichen Erfahrungen jedes einzelnen bestimmt ausgestaltet und vervollständigt zu werden braucht, in Wirklichkeit zu einer Form des Denkens geworden ist, die scheinbar durchaus unabhängig von der Erfahrung besteht — ganz so haben sich auch, glaube ich, die Erfahrungen vom Nützlichen in allen vergangenen Generationen des Menschengeschlechts organisiert und festgesetzt und entsprechende Abänderungen im Nervensystem hervorgebracht, welche durch fortwährende Übertragung und Anhäufung in uns endlich zu einem gewissen Vermögen der moralischen Anschauung geworden sind, zu gewissen Emotionen, welche mit gutem und bösem Handeln in Wechselbeziehung stehen und keine irgendwie aufzeigbare Grundlage in den individuellen Erfahrungen vom Nützlichen haben. Ich bin auch überzeugt, daß ebenso, wie die Raumanschauung mit den exakten Beweisen der Geometrie in Einklang steht und wie ihre rohe Schlußfolgerung durch diese erläutert und bestätigt werden, so auch die moralischen Anschauungen mit den Darlegungen der Moralwissenschaft zusammenstimmen und ihre rohen Folgerungen von letzteren erläutern und bestätigen lassen werden.»

Daher meint Spencer, daß «die Entwicklungshypothese uns auch in den Stand setzt, einander entgegenstehende Moraltheorien zu versöhnen». Es ergibt sich völlige Zusammenstimmung zwischen der Lehre von den angeborenen Fähigkeiten zu moralischer Empfindung und der utilitaristischen Lehre, so-

Digitized by Google

bald wir einsehen, daß Zu- und Abneigungen organisch gemacht werden durch Vererbung der Einwirkungen angenehmer und schmerzlicher Erfahrungen auf die Voreltern.[1] Das moralische Vermögen ist daher angeboren, aber nicht ursprünglich. Es sollte unser Handeln leiten, weil seine Intuitionen nicht anders sind als die im Laufe der Zeit sich ergebenden Resultate von Erfahrungen.[2] Doch muß man diese moralischen Gefühle wissenschaftlich erklären und bestimmen. So wird das Handeln in seiner höchsten Form die angeborenen Anschauungen des Guten, nachdem dieselben richtig erklärt und durch den analysierenden Verstand genau dargestellt worden sind, zu seiner Führerin machen, wobei es sich aber bewußt bleibt, daß diese Führerin bloß deswegen zunächst als das Höchste gelten dürfe, weil sie zu jenem in letzter Linie höchsten Endzweck, zum besondern und allgemeinen Glück emporleiten.»[3]

Kritik.

Der Hauptfehler der englischen Intuitionisten war, daß sie einem unerklärlichen unanalysierbaren Vermögen alle letzten moralischen Urteile überwiesen. Die Ethik war daher auf ein blindes Vermögen begründet und auf kein intelligibles Prinzip. Dieses gilt natürlich nur von der späteren intuitionalen Schule. Clarke und More haben schon früher eine Theorie des Gewissens aufgestellt, die der praktischen Vernunft Kants nahe steht.

Spencer versucht eine Erklärung des Gewissens durch die genetische Methode. Er hat gezeigt, wie im langen Laufe der Entwicklung der Gattung die moralischen Gefühle entstanden sind, und daß sie die Nützlichkeitserfahrungen unzähliger Menschengeschlechter vertreten. Diese Erfahrungen sind organisch in dem Individuum geworden. Der Intuitionismus hat daher seinen Ursprung in der Nützlichkeit. Diese Erklärung hat Spencer eine Versöhnung der beiden entgegengesetzten Theorien genannt.

---

[1] Data of Ethics, § 45. Übersetzung, § 46.
[2] Data of Ethics, § 62. Übersetzung, § 63.
[3] Data of Ethics, § 62. Übersetzung, § 63.

Digitized by Google

Spencers Methode ist, an und für sich betrachtet, durchaus zu rechtfertigen, ja sie ist notwendig. Die Frage nach dem Ursprung des Gewissens zählt, wenn sie auch keine ethische Frage im engeren Sinne des Wortes ist, zu den Problemen, die die Ethik berücksichtigen muß. Es kann sein, daß das Gewissen in irgendeiner solchen Weise entstanden ist, wie Spencer so geistreich vermutet. Die ethische Frage ist aber eine völlig andere. Das Gewissen — wie es auch entstanden sein mag — besteht heute als Tatsache. Zugegeben, daß sein Ursprung in der Nützlichkeit zu finden ist, so gibt es doch jetzt manchmal eine ganz andere Antwort auf die Frage «was ist recht?» als das Nützliche. Wie soll man denn in einem solchen Konfliktsfall entscheiden? Dieses ist die wesentliche ethische Frage, und man kann nicht einsehen, wie Spencers Methode eine Antwort darauf geben kann. Vorausgesetzt, daß Spencer recht hat mit der Annahme, daß in allen Konfliktsfällen die Nützlichkeit autoritativ ist, so ist doch dieses ebensogut eine Widerlegung des Intuitionismus wie die Theorie Mills. Spencer hat die Position des Empirismus gestärkt und eine Schwachheit in Mills Theorie überwunden; nichtsdestoweniger bleibt der alte Gegensatz noch unverändert und in gleicher Schroffheit bestehen.

Gewiß ist, was wir hier eingewendet haben, durchaus nicht als eine Verteidigung des Intuitionismus anzunehmen. Wir suchen nur zu zeigen, daß, wenn man den Intuitionismus und den Utilitarismus als ethische Theorien ansieht — Theorien, die die Frage, was recht ist, zu beantworten suchen —, daß dann Spencer absolut nichts getan hat, um diese Theorien zu versöhnen.

Kann man Sidgwicks ganz andern Versuch anders beurteilen? Dieser geht, wie schon erwähnt, von zwei Seiten aus. Erstens verlangt der Utilitarismus eine intuitive Basis, und zweitens zeigt der Intuitionismus, wenn man ihn streng und philosophisch prüft, die Tendenz, in den Utilitarismus überzugehen. Das erstere hat Sidgwick wohl bewiesen. Der Utilitarismus ist eine normative Theorie der Ethik, und auf den Empirismus kann man keine normative Ethik gründen und sie

Digitized by Google

konsequent durchführen. «Du sollst» hat eigentlich hier keinen Sinn.

Zunächst müssen wir die positive Seite des Ausgleichs, den Sidgwick versucht hat, ins Auge fassen. Diese ist in seinen drei bekannten Axiomen enthalten. Wie er zu diesen Axiomen gekommen ist, finden wir in der ersten Auflage seines Werkes. Hier sagt er ausdrücklich, daß er zu den Grundsätzen des Wohlwollens und der Gerechtigkeit geführt worden ist durch «jene zwei Denker, die in der modernen Zeit am ernstesten und am strengsten an dem wissenschaftlichen Charakter ethischer Prinzipien festgehalten haben — nämlich Clarke in England und Kant in Deutschland».[1]

Clarke lehrte, daß es zwei fundamentale Regeln der Rechtschaffenheit (righteousness) gibt: Billigkeit (equity) und Wohlwollen. Die Regel der Billigkeit heißt: «Wenn ich irgend etwas als vernünftig oder unvernünftig beurteile, das ein anderer für mich tun sollte, so habe ich durch dasselbe Urteil das für vernünftig oder unvernünftig erklärt, daß ich dasselbe unter gleichen Umständen für ihn tun sollte».[2] Das zweite Prinzip Clarkes ist das der Liebe oder des Wohlwollens: «Ein konstantes Bestreben, das Wohl und die Glückseligkeit aller Menschen mit unserer ganzen Kraft zu fördern». Zwei sehr ähnliche Prinzipien fand Sidgwick auch bei Kant, nämlich den kategorischen Imperativ und die Forderung, die Glückseligkeit anderer zu fördern. Diese Prinzipien lauten nach ihm: «1. daß nichts für mich recht sein kann, das nicht für alle Individuen unter gleichen Umständen recht ist, und 2. daß ich die Erfüllung meiner eigenen Wünsche oder meine eigene Seligkeit nicht betrachten kann als an und für sich begehrenswerter als die gleiche Glückseligkeit irgendeines andern». Das erste Prinzip sah Sidgwick als ein allen ethischen Systemen notwendiges an. Das zweite ist dagegen «das fundamentale Prinzip desjenigen Systems, das wir Utilitarismus genannt haben».[3]

Was das Prinzip des Wohlwollens betrifft, so bemerken wir, daß Sidgwick es in der sechsten Auflage vorsichtiger formuliert

[1] Erste Auflage, S. 357. — [2] Evidences, S. 86–87.
[3] Methods of Ethics. Erste Auflage, S. 364.

Digitized by Google

hat als in der ersten. Hier braucht er das Wort ‹Gut› statt ‹Glückseligkeit› (wie in der ersten Auflage) — ein wesentlicher Unterschied, weil das Prinzip bloß regulativ oder distributiv ist und er noch zu beweisen hat, daß die Glückseligkeit der Endzweck sei.

Diese Grundsätze haben Veranlassung zu einer lebhaften Kritik gegeben. Von Gizycki hat in einer Rezension Sidgwicks ‹Methoden der Ethik› in der ‹Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie›[1] und ferner im ‹International Journal of Ethics›[2] einen wohl berechtigten Einwand gegen Sidgwicks Auffassung seines Grundsatzes der Klugheit gemacht, obgleich er es als ‹kein geringes Verdienst des Verfassers› ansieht, ‹diese logischen Elemente des moralischen Bewußtseins klar und präzis festgestellt zu haben›. Den Grundsatz der Klugheit — ‹das Hernach als solches ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt› — hatte Sidgwick als durchaus egoistisch aufgefaßt, und gemeint, daß er mit dem Prinzip des Wohlwollens in Konflikt kommen könne. So war Sidgwicks eigentümliche Lehre des Dualismus der praktischen Vernunft entstanden, den wir später zu behandeln haben. Von Gizycki macht darauf aufmerksam, daß dieses Prinzip vielmehr eine Ergänzung des Prinzips des Wohlwollens sei. Es ‹geht auf die gesamte Reihe sukzessiver Bewußtseinszustände eines individuellen Wesens, welches dieses nun immer sein möge: vom Ego als solchem und mithin von Egoismus weiß es nichts›. Hierin hat von Gizycki zweifellos recht. Das Prinzip betrifft bloß Priorität oder Posteriorität in der Zeit und ist ebenso maßgebend in altruistischen als in egoistischen Handlungen.

Der schwerwiegendste Einwand, der gegen die Grundsätze der Gerechtigkeit und des Wohlwollens erhoben wird, richtet sich gegen ihren abstrakten Charakter. Wenn wir von einem Individuum seine Individualität wegdenken, was bleibt uns übrig? Die englischen Neuhegelianer, die immer das Konkrete gern betonen, haben nicht lange damit gezögert, diesen Einwand gegen Sidgwick zu erheben. Bradley behauptet in einer ‹Mr.

[1] 1880, S. 114. — [2] 1890, Bd. I.

Digitized by Google

Sidgwicks Hedonism› betitelten Abhandlung, daß diese Grundsätze nichts anders als Tautologien seien, und daß sie bloß in dem Sinne selbstevident sind, daß sie dasselbe Subjekt und Prädikat besitzen. Sie sagen bloß: ‹Was für X gut ist, ist für X gut, und was für X recht ist, ist für X recht›. Das Prinzip des Wohlwollens ‹bedeutet nichts mehr als, X kann nicht seine eigene Glückseligkeit als begehrenswerter betrachten als die gleiche Glückseligkeit von X, welches mir entweder als Tautologie oder als Unsinn erscheint›.[1]

Dieser Einwand des Formalismus ist wesentlich derselbe, den man immer und immer wieder gegen die kantische Ethik richtet. Uns scheint er aber keine große Bedeutung zu haben. Selbst das Prinzip ‹X = X› (wie man den Satz der Identität in der Logik ausdrücken kann) ist nicht ganz wertlos, obgleich es ganz abstrakt ist. Und auch das Prinzip ‹was recht für X ist, ist recht für X›, tautologisch wie es Bradley erscheinen mag, braucht nicht ganz wertlos für die Ethik zu sein. Daß seine Grundsätze bloß formell sind, gibt Sidgwick nicht nur zu, er betont es. Von ihnen kann man nie ableiten, was in einem bestimmten Fall recht sei. Sie sind bloß regulativ. Ehe man sie anwenden kann, muß man das höchste Gut bestimmen. Hier stimmen wir Sidgwick vollkommen bei. Diese Grundsätze können niemals den Inhalt der Pflicht bestimmen. Trotzdem brauchen sie deswegen nicht wertlos zu sein. Solche Grundsätze können in der Ethik im höchsten Grade wertvoll sein für die Klassifizierung und Beurteilung ethischer Tatsachen. Es ist schwer einzusehen, wie man überhaupt über moralische Handlungen urteilen könnte, wenn man sie nicht unter irgendwelche universelle Prinzipien subsumierte.

Höchst wahrscheinlich war es Sidgwicks tiefe Überzeugung, von der Unzulänglichkeit des Empirismus eine Basis für die Ethik zu liefern, die ihn bewußt oder unbewußt dazu führte, diese drei Grundsätze zu formulieren. Ohne einen solchen Grundsatz wie den der Klugheit (‹das Hernach als solches ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt›) gibt

[1] Mr. Sidgwicks Hedonism, S. 35.

Digitized by Google

es keinen Übergang über die Lehre Aristipps hinaus. Der Augenblick regiert souverän. Dies ist zwar das logische Resultat einer auf den Empirismus gegründeten Ethik. Mit welchem Recht opfert sich ein Moment einem andern, wenn das Subjekt nicht mehr als eine Reihe von Empfindungen ist? Wenn aber dieses erste Axiom eine Vorschrift der Vernunft ist, so kommen wir über die Souveränität des Augenblicks hinaus und betrachten das ganze Leben als eine Einheit.

Hierbei sind wir aber bloß zu dem Standpunkt eines rationellen Egoismus gelangt. Wie sollen wir weiter kommen? Mit welchem Rechte verlangt man, daß das Gut eines Individuums dem größeren Gute eines anderen aufgeopfert werden soll? Hier erwies sich, trotz aller seiner Bestrebungen, der Empirismus völlig machtlos. Der Übergang von Egoismus zu Utilitarismus ist ihm nie in Wirklichkeit gelungen. Dies ist unvermeidlich, wenn die Gefühle das organisierende Moment in der Moral sind. Meine eigene Lust allein kann ich fühlen, das Glück anderer fühle ich nicht. Sidgwick löst die Schwierigkeit, indem er die Vernunft zum organisierenden Moment macht. Das Axiom des Wohlwollens ist ihre Vorschrift. Vor der Vernunft ist das Gut meines Mitmenschen ebenso wichtig und erstrebenswert als mein eigenes.

Endlich ist der Grundsatz der Gerechtigkeit jedem ethischen System unentbehrlich. Ohne einen solchen Grundsatz könnte man über ethische Handlungen gar nicht urteilen. Er liegt jedem ethischen Urteil der Vernunft zugrunde, weil er das Prinzip der Gesetzmäßigkeit in der Ethik ausdrückt. Ohne dieses Prinzip würde die Willkür herrschen und wäre keine Wissenschaft der Moral möglich.

III. Kapitel.

Das höchste Gut.

Psychologischer Hedonismus.

Für den Utilitarier wie für den egoistischen Hedonisten ist das höchste Gut einfach die Lust oder die Glückseligkeit.

Digitized by Google

Der egoistische Hedonist sucht seine eigene Glückseligkeit; der Utilitarier diejenige der Gesellschaft. In beiden Fällen ist des Lebens letzter Zweck das größtmögliche Quantum angenehmen Gefühls.

Sehr selten haben Hedonisten sich viel darum bemüht, dieses zu beweisen. Vielmehr ist es ihnen als eine selbstverständliche Wahrheit erschienen. Den Grund für diese Tatsache findet man, wenigstens teilweise, in einer Theorie, an die sich die Hedonisten meist gehalten haben — nach welcher alle Handlungen durch Lust und Unlust unausbleiblich bestimmt werden. So beruht der Hedonismus im letzten Grunde auf einer psychologischen Basis, und Sidgwick spricht demgemäß von einem psychologischen Hedonismus, um ihn von ethischem Hedonismus zu unterscheiden. Der psychologische Hedonismus sieht es als eine letzte Bewußtseinstatsache an, daß ich meine eigene Glückseligkeit suche und suchen muß. Dagegen lehrt der ethische Hedonismus, daß ich meine eigene Glückseligkeit (ethischer Egoismus) oder die allgemeine Glückseligkeit (Utilitarismus) suchen soll.

Jeremy Bentham, James Mill und John Stuart Mill waren nicht nur ethische, sondern zugleich psychologische Hedonisten. «In jedem Fall», sagt Bentham[1], «wird jedes menschliche Wesen, wenn es eine Handlung ausführt, unausbleiblich bestimmt, derjenigen Richtung zu folgen, welche seiner Ansicht nach zu der Zeit im höchsten Grade seiner eigenen Glückseligkeit beförderlich ist.» «Lust und Unlust regieren uns in allen unseren Handlungen, Worten und Gedanken.»[2]

Hier geht Mill zwar nicht so weit wie Bentham. Er gibt zu, daß manchmal der Mensch aus Charakterschwäche absichtlich die geringere Glückseligkeit wählt. Nichtsdestoweniger hält er daran fest, daß der Zweck jeder Handlung eine, wenn auch nicht notwendig die größtmögliche Lust sein muß. «Es gibt nichts, das der Mensch wirklich begehrt außer Lust.»[3] «Etwas zu begehren, außer insofern als die Idee davon lustvoll

[1] Constitutional Code, Introduction, § 2. — [2] Morals and Legislation, S. I.
[2] Utilitarianism, S. 57.

Digitized by Google

ist, ist eine physische und psychologische Unmöglichkeit. Dies scheint mir so selbstverständlich, daß ich erwarte, daß es kaum geleugnet werden wird.»[1]

Man könnte wohl denken, daß der psychologische Hedonismus — nach dem ich notwendig meine eigene Glückseligkeit suche — und Utilitarismus — welcher lehrt, daß ich die allgemeine Glückseligkeit suchen soll — im unversöhnlichen Gegensatz stehen. Trotzdem ist es Bentham und Mill gelungen, an diesen beiden Lehren zugleich festzuhalten. Bentham verläßt sich, wie wir gesehen haben, auf die äußeren Sanktionen der Moral und eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse und glaubt so diese Kluft überbrücken zu können. Er vergißt aber, daß auch der Gesetzgeber, dem psychologischen Hedonismus gemäß, seine eigene und nicht die allgemeine Glückseligkeit suchen muß. John Stuart Mill dagegen verläßt sich auf die Lust des Mitgefühls oder das «Gefühl der Einheit» zwischen Mensch und Mitmenschen.

Nach Benthams Auffassung des psychologischen Hedonismus ist das höchste Gut, wie man leicht einsieht, psychologisch ohne weiteres bestimmt. Wenn es eine psychologische Tatsache ist, daß ich notwendig diejenige Lust suchen muß, welche mir als die höchste erscheint, dann wäre es sinnlos, einen andern letzten Zweck als die Lust vorzuschreiben. Mills Theorie aber macht nur den ethischen Hedonismus plausibel. Wenn ich bei jeder Handlung notwendig irgendeine Lust (obgleich nicht notwendig die höchste) suche, dann muß man vernünftigerweise annehmen, daß das höchste Gut die Lust sei.

Es war eben die große Schwierigkeit, einen Übergang vom psychologischen Egoismus zum Utilitarismus zu finden, die sich für Bentham sowie für Mill als ein unmögliches Kunststück erwies. Dem Utilitarier jener Zeit erschien aber dieser psychologische Egoismus als eine unanfechtbare wissenschaftlich begründete Tatsache. Es war ein Dogma der empirischen Psychologie, das man seiner Einfachheit wegen für wahr zu halten gern geneigt war. Wie wir schon gesehen haben, glaubte Mill,

[1] Utilitarianism, S. 58.

Digitized by Google

daß niemand wagen würde es zu leugnen. Es war nicht nur eine traditionelle Lehre des Hedonismus, sondern hatte auch die hohe Autorität Humes.

Es war deswegen ein Wendepunkt in der Geschichte des englischen Utilitarismus, als Henry Sidgwick im Jahre 1874 sein Werk «die Methoden der Ethik» erscheinen ließ, in dem er nachwies, daß diese Theorie die Tendenz habe, alle Methoden der Ethik, mit Ausnahme des egoistischen Hedonismus, auszuschließen, und indem er dieselbe auf Grund einer eingehenden psychologischen Untersuchung rundweg verwarf. Zum ersten Male wurde der Utilitarismus auf eine rationale statt eine empirische und psychologische Basis gestellt. Sidgwick ist ein «rationaler Utilitarier». Obgleich er seinen Standpunkt klar und deutlich dargestellt hat, hat man ihn zuweilen mißverstanden. In der Geschichte der Philosophie von Überweg-Heinze lesen wir, daß nach Sidgwick zwei Grundsätze von hervorragender Bedeutung sind. «Einerseits muß man nach ihm als feststehende psychologische Tatsache anerkennen, daß jeder Mensch seine eigene Glückseligkeit sucht, und anderseits ist es als ethisches Axiom ebenso zweifellos, daß jedermann die allgemeine Glückseligkeit suchen soll.»[1] Dieser Satz beschreibt ganz treffend den Standpunkt Mills und der früheren Utilitarier; Sidgwicks Lehre ist aber die entgegengesetzte. Nach ihm sucht der Mensch nicht psychologisch notwendig seine eigene Glückseligkeit, und deswegen allein ist es möglich, daß er verpflichtet sein kann, die allgemeine Glückseligkeit zu suchen. Kurz gesagt, psychologischer Hedonismus und Utilitarismus schließen sich gegenseitig aus.

In diesem wichtigen Punkt brach Sidgwick also mit der traditionellen Lehre seiner Schule. Hierin hatten Mill, Bentham und die früheren Utilitarier einfach die Lehre Humes angenommen. Dieser aber hatte gelehrt: «Die Vernunft ist und soll der Sklave der Affekte sein. Sie ist nicht befugt, den Vorzug gegen irgendeinen Affekt oder eine Emotion zu beanspruchen.»[2] Deswegen hat sich die Vernunft gar nicht darum

[1] Überweg-Heinze, Gesch. d. Phil. IV, S. 435. — [2] Hume, Treatise II, 194.

Digitized by Google

zu kümmern, Endzwecke und erste Grundsätze zu bestimmen. Sie kann nur über die Mittel urteilen, die notwendig sind, um diejenigen Zwecke zu erreichen, die die Affekte vorschreiben.

In einem Kapitel, das in der ersten Auflage «Moral Reason» und in der sechsten «Ethical Judgments» überschrieben ist, behandelt Sidgwick diese für die Ethik allerentscheidendste Frage. In der ersten Auflage formuliert er die Frage so: kann die Vernunft eine Triebfeder des Handelns sein? Das Resultat seiner Untersuchung ist ein Kompromiß. «Niemand ist fähig», sagt er, «oder hat Interesse daran zu behaupten, daß das Pflichtbewußtsein ein Zustand ohne irgendein Gefühlselement sei. Daher brauchen wir nicht zu fragen, ob eine bloße Vorstellung den Willen beeinflussen und ihn zum Handeln veranlassen kann. Es genügt, wenn man zugibt, daß in allen moralischen Handlungen als solchen ein bleibender, obgleich von Zeit zu Zeit und von Person zu Person schwankender Wunsch existiert, dasjenige zu tun, was recht oder vernünftig ist. Wenn daher unsere praktische Vernunft irgendeine Handlung als recht erkannt hat, treibt uns dieser Wunsch, sofort mit einer gewissen Kraft die Handlung auszuführen. In diesem Sinne kann man die Vernunft eine Triebfeder des Handelns nennen.»[1] In der sechsten Auflage behandelt er die Frage ausführlicher und bemüht sich, genau zu sagen, was er unter «Vernunft» und «vernünftiges Handeln» versteht. Vernünftiges Handeln ist Handeln, welches getan werden sollte. Und das Seinsollen (ought) ist, meint er, ein letztes und unanalysierbares Faktum. Seine abschließenden Worte sind: «Wenn ich von der Erkenntnis (cognition) oder dem Urteile spreche, daß X getan sein soll (im strengen ethischen Sinne des Begriffs «Seinsollen» als eines Befehls oder einer Vorschrift der Vernunft des betreffenden Individuums), so meine ich damit, daß im vernünftigen Wesen als solchem diese Erkenntnis eine Triebfeder des Handelns sei».[2]

Man sieht sofort ein, daß Sidgwick in der Beantwortung dieser Frage wesentlich mit Kant übereinstimmt. Es ist das nur eine von den vielen Stellen, wo Kants Einfluß auf ihn leicht zu bemerken ist. Wir erinnern uns dabei unweigerlich an Kants

[1] «Methods.» Erste Auflage, S. 27. — [2] «Methods», S. 34.

Digitized by Google

Bestimmung des moralischen Lebens durch das Sittengesetz und das spezielle nicht empirische dasselbe begleitende Gefühl der Achtung vor dem Gesetz. Allein Sidgwick geht nicht so weit, daß er behauptet, jede moralische Handlung müsse aus dem Sittengesetz als einziges Motiv hervorgehen. Wie aber die praktische Vernunft ein Gefühl verursachen kann, oder was für ein Verhältnis zwischen Vernunft und Gefühl besteht, ist eine Schwierigkeit, die weder Kant noch Sidgwick zu lösen suchen. Doch bedeutet Sidgwicks Behandlung dieser Frage einen Schritt weiter über den alten engen Hedonismus Benthams hinaus zu einer wahren und umfassenden Theorie des moralischen Lebens. Es ist leicht anzunehmen — und ist es nicht eine unmittelbare Erfahrungstatsache? —, daß die ethische Norm die Macht besitzen solle, sich selbst zu verwirklichen. Gerade hier hat Windelband einen Vergleich zwischen der ethischen und den andern Normen, hauptsächlich der logischen, gezogen. «Die Vorstellung einer jeden Norm führt als solche ein Gefühl davon bei sich, daß nach ihr sich der wirkliche Prozeß, sei es des Denkens oder des Wollens, gestalten sollte.»[1]

Obgleich Sidgwicks Auffassung der moralischen Vernunft als einer Triebfeder des Willens notwendig schon eine Verwerfung des psychologischen Hedonismus mit sich bringt, behandelt er doch auch die Frage direkt in einem der wichtigsten Kapitel seines Werkes, das «Pleasure and Desire» betitelt ist. Hier hat Butler ganz offenbar entscheidend eingewirkt. In dem «Biographical Fragment» erzählt er uns, daß es der Einfluß von Butlers «mächtigem und vorsichtigem» Geist war, der ihn zuerst veranlaßte, den psychologischen Hedonismus zu verwerfen und die Existenz von Antrieben, die nicht auf die Lust des Handelnden gerichtet sind, zu erkennen. Sidgwick hielt Butler für «einen der größten englischen Moralisten[2]» und dieses ist zweifellos die gewöhnliche Meinung unter den heutigen englischen Ethikern. Leslie Stephens ging so weit, ihn «den tiefsinnigsten Denker des achtzehnten Jahrhunderts außer Hume[3]» zu nennen,

[1] Präludien, S. 276, 277. — [2] Methods. Erste Auflage, S. 33.

[3] History of English thought in the 18th Century II, 46 und vergl. National Dictionary of Biography.

Digitized by Google

obgleich jenes Jahrhundert einen Shaftesbury mit einem Hutcheson aufzuweisen hat. Jedenfalls ist Butlers Einfluß auf die neuere englische Ethik nicht gering zu schätzen.

Betrachten wir nun Sidgwicks Versuch, den psychologischen Hedonismus direkt zu widerlegen. Die Frage besteht wesentlich darin, meint er, ob wir keine Begierden und Abneigungen haben, die nicht auf Lust und Unlust als ihre Objekte gerichtet sind — d. h. keine bewußten Antriebe dazu, Folgen hervorzubringen oder abzuwenden, die außer den Gefühlen des Handelnden liegen. Sidgwick stellt die Theorie Mills dar, wonach alles Begehren auf das Erreichen von angenehmen Gefühlen gerichtet ist, und stellt sie der entgegengesetzten Theorie Butlers gegenüber. Butler hält daran fest, daß wir Antriebe haben, die nicht die Lust zu ihrem Gegenstande haben. Wir haben, sagt er, auch «besondere Bewegungen nach besonderen äußeren Objekten, z. B. nach der Ehre, der Macht, dem Wohl und Wehe eines andern». Die aus diesen letzteren Antrieben hervorgehenden Handlungen sind nach ihm «nur insoweit interessiert, als jede Handlung eines jeden Wesens der Natur des Handelns gemäß sein muß; denn niemand kann überhaupt handeln außer auf Grund eines Antriebs, einer Wahl oder eines Vorzugs seiner selbst». Solche partikularen Triebe oder «Appetite» sind notwendig vorausgesetzt in der bloßen Idee eines interessierten Strebens, weil die bloße Idee des Interesses oder der Glückseligkeit darin besteht, daß ein Appetit oder ein Affekt sein Objekt genieße. Diese letzte Behauptung Butlers geht zwar, meint Sidgwick, zu weit, denn oft kommt die Lust unerwartet und ohne irgendeine Beziehung zu einem vorhergehenden Begehren. «In der Tat aber», schließt er, «scheint es mir, daß ich die ganze Skala meiner Impulse hindurch, der sinnlichen wie emotionellen und intellektuellen Triebe und Begehrungen unterscheiden kann, deren bewußter erstrebter Gegenstand etwas anderes als meine eigene Lust ist.»

Sidgwick sucht diesen Standpunkt zu stützen durch eine Analyse des Hungers. Der Hunger, sagt er, ist ein unmittelbar auf Essen und nicht notwendig auf Lust gerichteter Antrieb. Er ist unter normalen Zuständen nicht schmerzlich, außer wenn

Digitized by Google

man sich nicht wohl befindet oder zu lange auf das Mittagessen warten muß. Sidgwick beweist dasselbe auch durch eine Betrachtung der Lustgefühle des Nachstrebens (pleasures of pursuit). Hier, meint er, können wir zwischen der Begierde nach der Lust und derjenigen nach dem Objekt genau unterscheiden. Ein Spieler z. B. fängt gewöhnlich an zu spielen, zuerst bloß um der Lust des Strebens willen und nicht eigentlich um das Spiel zu gewinnen. Um diese Lust aber völlig zu entwickeln, ist auch das Begehren des Gewinnens notwendig. Dieses letzte Begehren wird durch den Kampf selbst geweckt und daher folgt, daß der ursprünglich indifferente Sieg schließlich eine hohe Lust mit sich bringt.

Sidgwick und das höchste Gut.

Obgleich Sidgwick deswegen den psychologischen Hedonismus verwirft, hält er fest an dem ethischen Hedonismus, daß die Lust das höchste Gut sei. Was ist aber das Gut? Diese Frage sucht Sidgwick in einem andern Kapitel zu beantworten.

«Wir können», meint er, «das Gut nicht als die Lust definieren, weil es dann tautologisch wäre zu sagen, daß die Lust das Gut sei. Das Gut heißt nicht das tatsächlich Begehrte, sondern das Begehrenswerte. Die Vorstellung des Guts hat immer ein ideales Element. Es ist nicht etwas, das immer von menschlichen Wesen tatsächlich begehrt und gesucht wird.» Welches ist aber der Maßstab, nach dem man das an sich Gute mit andern Gütern vergleicht? Unbeseelte Dinge sind nur so weit gut, als sie in Beziehung zu menschlichen Wesen stehen. Und obgleich man Schönheit, Weisheit und andere ideale Güter an und für sich suchen kann, so werden sie doch in letzter Linie vernünftigerweise nur insofern gesucht, als sie die menschliche Glückseligkeit oder die menschliche Vollkommenheit fördern. Nichts kann daher an und für sich gut sein, außer irgendein Zustand menschlichen Bewußtseins, so die Glückseligkeit, die Tugend oder die Vollkommenheit.

In dem ersten Buch seiner Ethik kommt Sidgwick nicht weiter in der Bestimmung des höchsten Gutes. Doch sieht er

Digitized by Google

sich am Ende des dritten Buches, nachdem er die Common-Sense-Moral geprüft hat, genötigt, diese Frage noch einmal aufzunehmen. Denn jene bloß formellen und leeren Axiome lenken uns auf das höchste Gut, ohne es zu bestimmen.

Das Gute, meint Sidgwick, kann man nicht als die Tugend definieren, wenn man unter Tugend das mit der Common-Sense-Moral übereinstimmende Handeln versteht, sonst bewegen wir uns in einem circulus vitiosus, weil die Common-Sense-Moral von einer Bestimmung des höchsten Gutes abhängt. Auch kann man diesen Zirkelschluß nicht dadurch vermeiden, daß man die Tugend als eine Qualität des Charakters definiert und daher das moralische Gesetz in der Form «sei dieses» statt «tue dieses» ausdrückt. Denn man kann den Charakter nur definieren als eine Tendenz, unter bestimmten Bedingungen in einer bestimmten Weise zu handeln. Eine solche Tendenz kann aber nicht an sich wertvoll sein, sondern nur wegen der Handlungen und der Gefühle, in denen sie sich ausdrückt. Wenn man das Gut als subjektive Richtigkeit des Wollens definiert, so vermeidet man diesen Zirkel, wie Sidgwick zugibt, doch stellt man sich in fundamentalen Gegensatz zu dem gemeinen Menschenverstand; weil die bloße Idee von subjektiver Richtigkeit oder Güte des Willens einen objektiven Maßstab voraussetzt, den sie uns zu suchen befiehlt, nicht aber zu geben bekennt. Und zwar kann eine Handlung subjektiv recht und zugleich objektiv unrecht sein, wie wir es z. B. bei dem Fanatiker bemerken können. Ähnliches gilt von andern Bedingungen der Vollkommenheit wie Talenten, Anlagen usw. Diese letztere sind nur wegen des begehrenswerten Bewußtseinszustandes wertvoll, in dem sie realisiert sind oder sein werden. Das Gut muß irgendein Bewußtseinszustand sein, denn physische Prozesse sind weder gut noch schlecht. Und weder Selbsterhaltung noch Rassenerhaltung können an sich gut sein, außer wenn der dadurch gewonnene Bewußtseinszustand im ganzen begehrenswert ist. Und selbst tugendhaftes Bewußtsein kann nicht an sich gut sein, wenn es mit äußerstem Schmerz verbunden ist. Der Teil des Lebens, den ein unter den äußersten Qualen existierender Märtyrer zubringt, kann zwar für andere oder für seine eigene Zukunft gut sein. An

Digitized by Google

und für sich aber ist er nicht begehrenswert. Wir können das höchste Gut nur als begehrenswertes Bewußtsein vorstellen.

Sidgwick macht nun einen Schritt weiter. Das Bewußtsein enthält nicht nur Gefühle, sondern auch Vorstellungs- und Willenselemente. Was aber das Wünschenswertsein betrifft, sind die letzteren ohne Gefühl indifferent. Tatsächlich erleben wir Vorzüge für andere Okjekte als Bewußtseinszustände — wie Wahrheit, Tugend, Schönheit. «Jedoch können wir,» meint Sidgwick, «wenn wir, um einen Ausdruck Butlers anzuwenden, in einer kühlen Stunde uns hinsetzen, die Bedeutung, die wir irgendeinem dieser Objekte zuschreiben, nur dadurch rechtfertigen, daß es in irgendeiner Weise die Glückseligkeit empfindenden Wesen befördert.» Dazu, behauptet er, fällt der gesunde Menschenverstand zuletzt dasselbe Urteil. Man kann zeigen, daß die idealen Güter im ganzen im Verhältnis zu ihrer Nützlichkeit geschätzt werden. Der gesunde Menschenverstand zaudert z. B., einer absolut nutzlosen Erkenntnis irgendeinen Wert zuzuschreiben. Das höchste Gut ist deswegen angenehmes Gefühl, Lust oder Glückseligkeit.

Spencer und das höchste Gut.

Die Ethik, wie Spencer sie auffaßt, beschäftigt sich nur mit einer Abteilung des Handelns. Das Handeln (conduct) ist aber ein organisches Ganzes und ein völliges Verständnis eines Teils setzt ein Verständnis des Ganzen voraus. Wie ist nun das Handeln zu definieren? Das Handeln (conduct) umfaßt, sagt er, sämtliche Anpassungen von Tätigkeiten an Zwecke (all adjustment of acts to ends). Ein großer Teil des gewöhnlichen Handelns ist aber, wenn man es so definiert, gleichgültiger Natur. «Soll ich heute zum Wasserfall gehen oder lieber am Meeresstrande entlang wandern? Hier sind die Zwecke in sittlicher Hinsicht indifferent. Wenn der Freund aber, der mich begleiten will, den Strand bereits kennt und den Wasserfall noch nicht gesehen hat, so ist die Wahl nicht länger gleichgültig.» Solche Beispiele erläutern die Wahrheit, «daß jedes Handeln, das mit der Moral nichts zu tun hat, durch kleine

Digitized by Google

Abstufungen und auf die verschiedenartigste Weise in ein Handeln übergeht, das entschieden moralisch oder unmoralisch ist». Man kann auch anführen, daß das Handeln menschlicher Wesen nur ein Teil eines größeren Ganzen ist — nämlich des universellen Handelns oder des Handelns der lebenden Wesen im allgemeinen. Das letztere ist aber das Resultat eines langen Entwicklungsprozesses. Daraus folgt, daß wir, um das ethische Handeln zu verstehen, die Entwicklung des Handelns studieren müssen.

Das Handeln schließt also nicht alle, sondern nur zweckvolle Tätigkeiten ein. Allein erst während der Entwicklung tritt auch dieser Unterschied allmählich hervor. Die Handlungen eines Infusoriums sind so wenig Zwecken angepaßt, daß das Leben nur so lange fortdauert, als die Zufälligkeiten der Umgebung demselben günstig sind. Spencer zeigt an einer Reihe von Beispielen, daß wir, je höher wir im Tierreiche kommen, desto höhere Anpassungen an Zwecke finden. Und wenn wir das Handeln der Menschen betrachten, so finden wir nicht nur, daß diese Anpassungen zahlreicher und besser sind als die bei den Tieren, sondern wir finden auch dasselbe Verhältnis bei einer Vergleichung der Tätigkeiten der höheren mit den niedrigeren Rassen. Diese Anpassungen von Handlungen an Zwecke fördert nicht allein die Länge des Lebens, sondern auch seine «Breite». Unter «Breite» versteht Spencer die Summe der Tätigkeiten. Ein Regenwurm z. B. mag eine größere Lebensdauer haben als manche der Insekten. Das Insekt wird aber während seiner Existenz eine weit größere Summe jener Veränderungen, die eben das Leben ausmachen, erfahren. Das Endziel der Entwicklung ist daher ein der Breite und der Länge nach gemessenes Leben.

Aber zweitens gibt es Handlungen, deren letztes Ziel das Leben der Spezies bildet. Selbsterhaltung ist nicht ohne Arterhaltung möglich. Die Erhaltung der Nachkommenschaft ist auch eine Notwendigkeit der Entwicklung. In ähnlicher Weise wie bei der Selbsterhaltung sucht Spencer zu zeigen, daß durch die ganze Stufenleiter des Tierreiches auch bei der Arterhaltung ein gleichmäßiger Fortschritt stattfindet.

Digitized by Google

Es gibt auch eine dritte und noch höhere Form des Handelns. In dem Kampfe ums Dasein wird ziemlich allgemein eine erfolgreiche Anpassung, die dem einen Geschöpf gelungen ist, irgendeinen Mißerfolg in der Anpassung bei einem andern Geschöpfe derselben oder einer andern Art mit sich bringen. Damit der Fleischfresser z. B. leben kann, müssen Pflanzenfresser zugrunde gehen. Die höchste Form des Handelns muß selbstverständlich diesen Nachteil vermeiden und demgemäß die Gesamtsumme des Lebens vergrößern.

Nun meint Spencer, das Handeln der Menschen wird nach allen diesen drei Seiten der Entwicklung die äußerste Grenze erreichen, ehe es vollkommen wird. Denn diese drei Arten des Handelns sind für uns das Ideal der Entwicklung. Spencer zeigt, daß diese obere Grenze nur in dauernd friedlichen Gesellschaften zu erreichen ist. «Der Hauptgegenstand der Ethik besteht also in jener Form des Handelns, die das universale Handeln auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung annimmt.»

Spencer sucht zunächst zu beweisen, daß diese Folgerungen aus der Entwicklungshypothese durchaus im Einklang mit den wichtigsten moralischen Vorstellungen der Menschen stehen. Was heißt «gut» und «böse»? Diese Ausdrücke bezeichnen keine dem Gegenstande innewohnenden Merkmale. Ein «gutes» Messer ist dasjenige, welches gut schneidet. «Gut» bedeutet daher, geeignet, gewisse beabsichtigte Zwecke zu erreichen. Nehmen wir die drei obengenannten Gruppen von Anpassungen, so finden wir, daß dasjenige Handeln gut ist, das erstens die Selbsterhaltung («Sie hätten ihre Kleider wechseln sollen», sagen wir einem Freund, der naß geworden ist und sich dadurch erkältet hat), zweitens die Arterhaltung (vgl. eine «gute» Mutter) und besonders drittens das vollkommene Leben anderer fördert. «Stets und überall also werden Handlungen gut oder böse genannt, je nachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepaßt sind, und welche Widersprüche auch in unserer Anwendung dieser Wörter bestehen mögen, sie entspringen immer nur aus einer Verschiedenheit der Endzwecke.» Dieser stimmt mit unseren obengemachten Untersuchungen der Entwicklung des Handelns überein. «Wie wir dort sahen, daß das Handeln

Digitized by Google

in der Entwicklung die höchste mögliche Stufe erreicht hat, wenn es gleichzeitig die größte Summe des Lebens für den einzelnen, für seine Nachkommenschaft und für seine Mitmenschen schafft, so sehen wir hier, daß sich das gute Handeln zu einer solchen Form emporschwingt, in der wir uns das beste Handeln denken, wenn es allen drei Gruppen von Zwecken zu gleicher Zeit genügt.

Nach der oben dargestellten Lehre Spencers könnte es scheinen, als ob bei ihm der moralische Endzweck das Leben und nicht die Lust sei. Dieses wäre aber nicht richtig. Er glaubt imstande zu sein, noch einen Schritt weiter zu gehen. Indem wir diejenigen Handlungen gut nannten, die das Leben im einzelnen oder im allgemeinen fördern, haben wir stillschweigend eine Annahme von höchster Bedeutung gemacht — die Annahme des Optimismus. Ist das Leben des Lebens wert? Ist die Entwicklung ein Fehler gewesen? Müssen wir uns der pessimistischen oder der optimistischen Ansicht anschließen? Spencer glaubt imstande zu sein, diese Frage, so weit als es für die Ethik nötig ist, zu entscheiden und zwar in einer sehr einfachen Weise.

Es gibt ein Postulat, sagt er, in dem Pessimisten und Optimisten übereinstimmen. In der Darstellung ihrer Lehre nehmen beide Parteien es als selbstverständlich an, daß das Leben gut oder schlecht sei, je nachdem es einen Überschuß von angenehmen Empfindungen mit sich bringt oder nicht. Der Pessimist verneint das Leben, weil sein Endergebnis mehr Schmerz als Freude ist. Der Optimist bejaht das Leben in der Überzeugung, daß dasselbe mehr Freuden als Schmerzen bringe. Nur diejenigen Leute, die glauben, daß die Menschen geschaffen worden sind, damit ihr Schöpfer ihr Elend mit Freude anschauen kann — nur diese Leute können diese Erklärung von gut und böse leugnen. Mit solchen läßt es sich nicht disputieren, und Spencer beklagt es, daß solche «Teufelanbeter» noch nicht ausgestorben sind. Lassen wir denn die Unvernünftigen außer Betracht, so finden wir bei Optimisten und Pessimisten das gemeinsame Postulat, daß das Gute ganz allgemein das Erfreuende sei. Wenn wir annehmen, daß die Pflege eines

Digitized by Google

Kranken nur seine Schmerzen vergrößerte, wenn wir uns ausmalen, daß unser Vertrauen, das wir einem Menschen von edlem Betragen schenken, seinem Fortkommen in der Gesellschaft und den daraus erwachsenden Annehmlichkeiten hinderlich wäre, würden wir denn diese Handlungen, die jetzt zu den lobenswerten gezählt werden, nicht zu den tadelnswerten rechnen? Daher liegt allen unsern Vorstellungen, hinsichtlich des Guten oder des Bösen, die Voraussetzung zugrunde, daß die Handlungen gut oder böse sind, je nachdem ihre Gesamtwirkungen das Glück der Menschen oder aber das Elend vergrößern.

Spencer prüft zunächst noch andere aufgestellte Endziele: die Tugend, die Vollkommenheit, die Rechtschaffenheit der Beweggründe und sucht zu zeigen, daß selbst der Versuch einer Definition dieser Begriffe uns unvermeidlich auf den fundamentalen Begriff Glück, «in irgendeiner Form, zu irgendeiner Zeit, von irgendeinem Menschen erlebt», hinausführt.

Aus solchen Gründen identifiziert Spencer für praktische Zwecke, hochentwickeltes Handeln mit gutem Handeln und das ideale Endziel der Entwicklung (das Leben) mit dem idealen Maßstab des sittlichen Handelns (der Lust). Er schließt dann das dritte Kapitel seiner «Tatsachen der Ethik» mit den Worten: «Keine Schule also kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel, einen begehrenswerten Gefühlszustand hinzustellen, mit was für Namen er immer bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit, irgendwo, zu irgendeiner Zeit, von irgendeinem oder von vielen Wesen erfahren, ist ein nicht zu verdrängendes Element der Vorstellung. Es ist dies ebensosehr eine notwendige Form der moralischen Intuition, wie Raum eine notwendige Form der intellektuellen Intuition ist.»

Das höchste Gut bei Spencer ist deswegen genau wie bei den andern Utilitariern — die Lust. Man kann zwar das Leben als das Endziel betrachten, aber nur unter der Annahme, daß es einen Überschuß der Lust mit sich bringt. Das Leben ist nur der Lust wegen wertvoll. Spencer behauptet nicht, daß jetzt schon das Leben und die Lust einander decken in dem Sinne, daß irgend etwas, was das Leben fördert, auch zugleich

Digitized by Google

die Lust fördert. Wir stehen, meint er, mitten in einem langen Entwicklungsprozeß, und diese Entwicklung hat die Tendenz, diese zwei Endziele mehr und mehr in Übereinstimmung zu bringen. In der vollkommenen zukünftigen Gesellschaft, die das Ziel der Entwicklung des Handelns ist, werden sie vollkommen miteinander harmonisieren. Wie wir später sehen werden, hat bei Spencer die Ethik eigentlich nur noch mit dieser vollkommenen Gesellschaft zu tun.

Spencer ist daher durchaus ein Hedonist. Zwar ist es wahr, daß seine Schüler meistens den Hedonismus aufgegeben haben und ein Endziel direkt aus der Entwicklungslehre (wie z. B. Selbsterhaltung oder Gesundheit des sozialen Organismus) abzuleiten suchen. Doch ist er selbst immer Hedonist geblieben. Wir betonen diesen Standpunkt Spencers, obgleich er ihn klar und deutlich fast in jedem Kapitel seiner Ethik dargestellt hat, weil sein Name doch so eng mit dem Gedanken der Entwicklungslehre verbunden ist, daß man ihn manchmal für einen ethischen Evolutionisten hält.[1]

Kritik.

Wir haben die voneinander weit abweichenden Versuche Sidgwicks und Spencers gesehen, diese alte wichtige Frage nach dem höchsten Gut zu beantworten. Wir fragen nun, inwieweit es ihnen gelungen ist, diese Aufgabe zu lösen.

Was Sidgwick anbetrifft, sind unserer Meinung nach die ersten Schritte seines Beweises zwingend und unwiderleglich. Das höchste Gut kann nicht in einem bloßen Vermögen, in einer Beschaffenheit des Charakters oder in objektiven Verhältnissen des Bewußtseins bestehen. Das Gut muß τἀνθρώπινον

[1] Daher ist es nicht für Spencer, sondern höchstens für einige seiner Nachfolger zutreffend, wenn Hensel sagt: (Hauptprobleme der Ethik, S. 20) «Die Lust ist nur deshalb wertvoll, weil sie als Zeichen der Lebensförderung, der Daseinsbehauptung betrachtet werden kann, die Unlust nur deshalb schädlich, weil sie als ein Zeichen der Herabminderung der Lebensenergie, als eine Beeinträchtigung im Kampf ums Dasein angesehen werden kann. Seine Existenz zu behaupten, suum esse conservare, ist für Spencer wie freilich in ganz anderm Sinne für Spinoza das letzte Streben aller Wesen und zwar nicht nur der Lebewesen.»

Digitized by Google

ἀγαδόν so wie κτητὸν ἀνθρώπῳ sein. «Der vernünftige Geist, der ein höchstes Gut sucht, sucht es notwendig als einen Zustand seines eigenen Wesens.» Wir stimmen mit Sidgwick darin überein, daß das höchste Gut irgendeine Form des begehrenswerten bewußten Lebens sein muß. Von hier an ist aber sein Beweis höchst unbefriedigend. Seine Methode ist die der Abstraktion. Er beweist, daß das höchste Gut nicht in Willens- oder in Vorstellungselementen, die von allen wünschenswerten Gefühlen gesondert sind, bestehen kann und schließt daraus, daß der Endzweck in diesen letzteren bestehen muß. Durch eine solche Methode kann man alles Beliebige beweisen. Wenn wir ihm hier auch nicht entgegenhalten wollen, daß es keine Willens-, Gefühls- und Vorstellungselemente an und für sich gibt, und daß man kein Recht hat, sie für diesen Zweck von dem Bewußtsein als Ganzem zu abstrahieren, so sehen wir doch leicht ein, daß Sidgwicks Methode, angenommen sie wäre richtig, höchstens beweisen kann, daß die Glückseligkeit bloß ein Element im höchsten Gut sei, aber weder das einzige noch das wichtigste. Tugendhaftes Bewußtsein, meint Sidgwick, ist nicht an sich gut, wenn es von Elend begleitet ist. Viel weniger, antworten wir, ist angenehmes Bewußtsein gut, wenn es zugleich unmoralisch ist. Gewiß kann das höchste Gut nicht ohne Gefühlselemente sein. Es muß einen Wert für uns haben. «In welcher Form soll dieser Wert uns zum Bewußtsein kommen als in der Form eines Gefühls?»[1] Aber von hier zu der Annahme, daß die Lust das einzige Gut sei, ist ein großer Schritt.

Nun bleibt bloß noch Sidgwicks Berufung auf den gesunden Menschenverstand oder, wie er es hier ausdrückt, auf die umfassenden Urteile der Menschheit[2] zu behandeln übrig. Man kann die Gültigkeit einer solchen Berufung in Frage stellen. Selbst wenn man dies nicht täte, ist es nicht so sicher, daß das Urteil zugunsten des Hedonisten ausfällt, wenn man die Frage

[1] Sigwart, Vorfragen der Ethik, S. 8.

[2] Wenn wir ihn recht verstehen, hat er damit nicht den historischen Consensus Gentium gemeint, sondern das psychologisch-theoretische Motiv des Common-Sense im Auge gehabt.

Digitized by Google

ganz unparteiisch stellt. «Angenommen, einerseits Erhaltung oder Erhöhung der Funktion mit gleicher oder weniger Lust, andererseits Erniedrigung der Funktion in qualitativer Vortrefflichkeit mit gleicher oder mehr Lust — was ist als Endzweck zu wählen?» [1] Dies scheint uns eine gerechte Stellung der Frage. Sidgwick zaudert nicht mit seiner gewöhnlichen Konsequenz zu antworten: «Ich würde es nicht für Recht halten, danach zu streben, meine Mitmenschen moralischer zu machen, wenn ich voraussähe, daß sie damit unglücklicher würden. Und was meine eigene zukünftige Tugend anbetrifft, würde ich auch dieselbe Wahl treffen, vorausgesetzt, daß dabei die Alternative gestellt wäre zwischen dieser Tugend und Folgen, welche die allgemeine Glückseligkeit im höheren Grade fördern würden.» [2]

Es scheint uns, daß Sidgwick hierbei mit jenem umfassenden Urteile der Menschheit, an die er appelliert, in Konflikt gerät. Mill hat einmal ganz treffend gesagt, daß letzte Endzwecke sich nicht beweisen lassen. Jedenfalls ist der versuchte Beweis Sidgwicks wie derjenige der meisten Hedonisten — und wir mögen hinzufügen, vieler andern Moralisten — im Grunde genommen eine bloße Voraussetzung.

Spencers Beweis stellt sich in noch einleuchtenderer Weise als Petitio Principii heraus. Er beweist zuerst, daß das Leben der Endzweck des Entwicklungsprozesses sei. Zunächst versucht er zu zeigen, daß alle Ethiker, Optimisten sowohl wie Pessimisten, voraussetzen müssen, daß das Leben nur gut sei, insoweit es Lust mit sich bringt. Die Lust ist daher der Endzweck.

Man sieht sofort ein, daß diese Bestimmung des höchsten Gutes im Grunde genommen auch bloß ein Appell an den gesunden Menschenverstand ist. Spencers Beweis ist wirklich nur der alte der Hedonisten, daß man notwendig die Lust als Endzweck anerkennen muß. Der Entwicklungsprozeß bestimmt für ihn nicht ohne weiteres den Endzweck. Daher ist er, wie wir schon gesagt haben, ein evolutionistischer Hedonist und nicht ein ethischer Evolutionist.

---

[1] So stellt Bradley die Frage, «Sidgwicks Hedonism», S. 31.

[2] «Some Fundamental Ethical Controversies», Mind 1889, S. 473.

Digitized by Google

Der letztere würde meinen, daß der Endzweck ohne weiteres in dem Entwicklungsprozeß zu finden ist. Er versucht das höchste Gut durch die genetische Methode zu bestimmen. Ein solcher Versuch ist vergebens. «Letzte Endzwecke», sagt Sidgwick sehr treffend, «sind weder Phänomene, noch Gesetze, noch Zustände von Phänomenen. Sie als solche zu untersuchen, scheint daher ebenso unsinnig, als wenn man fragte, ob sie viereckig oder rund sind.»[1] Selbst wenn es möglich wäre, das Endziel des Entwicklungsprozesses zu finden, bliebe die Frage übrig, ob dieses Ziel wünschenswert sei. Der Evolutionist muß entscheiden, ob es der ethische Endzweck sei, das Ziel der Entwicklung zu fördern. Die Unzulänglichkeit der Entwicklungslehre als solche, den ethischen Endzweck zu bestimmen, kommt in den abweichenden Antworten, die verschiedene Evolutionisten dieser Frage gegeben haben, klar zum Vorschein. Z. B. Barrat zieht aus der Entwicklungslehre die ethische Regel: «Sei ein bewußtes Agens in der Entwicklung des Universums».[2] Huxley meint dagegen, daß «die ethische Natur, obgleich sie von der kosmischen geboren ist, unausbleiblich mit ihrer Mutter in Feindschaft steht». «Laßt uns», sagt er, «ein für allemal verstehen, daß der ethische Fortschritt der Gesellschaft nicht davon abhängt, daß man den kosmischen Prozeß nachahmt, noch weniger davon, daß man ihm ausweicht, sondern daß man gegen ihn kämpft.»[3]

Spencer selbst sieht ein, daß die genetische Methode nicht ausreicht, um das höchste Gut zu bestimmen. Er sucht daher zu beweisen, daß die Lust der Endzweck sei. Er will zeigen, daß jedermann nur insoweit das Leben billigt, als es einen Überschuß von Freude mit sich bringt. Dieser Beweis übersieht die Tatsache, daß es ebensoviele verschiedene Arten von Pessimismus gibt als verschiedene Vorstellungen des Endzwecks. Ein moralischer Pessimist wie Kant kann z. B. behaupten, daß das Leben im ganzen schlecht sei, weil es mehr Böses als Gutes

[1] «Philosophy its Scope and Relations», S. 219, 220.
[2] Mind, II, S. 172 (1887), «The Suppression of Egoism.»
[3] Romanes Lecture, «Evolution and Ethics», S. 83.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

enthält, und doch zugeben, daß es einen Überschuß von Lust in sich schließt. Selbst der Pessimist im hedonistischen Sinne des Wortes kann behaupten, daß das Leben doch des Lebens wert sei, weil es noch andere höhere Möglichkeiten als die der Lust enthält, wenn er auch trozdem daran festhält, daß es einen Überschuß von Schmerz unvermeidlich mit sich bringt.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Lebenslauf.

Der Verfasser dieser Dissertation wurde am 31. Dezember 1875 in Canada, als Sohn des evangelischen Pastors Robert G. Sinclair, geboren. Nachdem er die «Mt. Pleasant Public Schools» besuchte, nahm man ihn in die «Brantford Collegiate Institute» auf. Im Jahre 1892 kam er auf die Universität zu Toronto (University College und Victoria College), woselbst er hauptsächlich klassische Philologie und Mathematik studierte und 1896 als «Bachellor of Arts», 1898 als «Master of Arts» promovierte. Von 1896 bis 1898 widmete er sich theologischen Studien an dem theologischen Seminar «Knox College» Toronto und promovierte daselbst 1898. Darauf brachte er ein Jahr in Edinburgh (Schottland) zu, wo er hauptsächlich Theologie studierte. Im Frühjahr 1899 kehrte er nach Canada zurück und wurde bald als Pfarrer (der Presbyterian Church in Canada) ordiniert. Von August 1899 bis Juni 1903 war er als Pfarrer der «First Presbyterian Church» in der Stadt Port Hope tätig. Im Sommer 1903 legte er sein Amt an der Gemeinde nieder und einem lange gehegten Wunsch folgend, begab er sich nach Deutschland, um sich philosophischen Studien zu widmen. Von Herbst 1903 bis Ostern 1905 hörte er in Berlin Vorlesungen bei den Herren Professoren Dilthey, Stumpf, Paulsen, Lasson, Simmel, Thiele, Pfleiderer, Harnack. Sodann studierte er noch drei Semester an der Universität Heidelberg, wo er Vorlesungen bei den Herren Professoren Windelband, Marcks, Gothein, Troeltsch und dem Herrn Dr. Elsenhans hörte.

Allen seinen verehrten Lehrern in Toronto, Edinburgh, Berlin und Heidelberg fühlt er sich zu herzlichem Danke verpflichtet, vor allen aber Herrn Prof. Geh. Rat Windelband, der ihm stets mit seinem Rate aufs freundlichste zur Seite stand und durch seine Vorlesungen und Schriften ihn aufs tiefste beeinflußte.

Digitized by Google

GAYLORD BROS.
MAKERS
SYRACUSE, - N.Y.
PAT. JAN. 21, 1908

YC 36591

B1571
S5

228302

Sinclair

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY,
BERKELEY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to $1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

NOV 7 1 5
DEC 6 1951
JAN 7 1952 RETD
30Mar'59DL

Digitized by Google

Digitized by Google